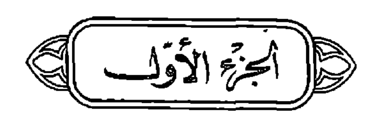


محمد فال (أباه) بن عبد الله العلوي الشنقيطي





دار ابن حزم

الطبعة الأولى
١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م



ISBN 978–9959–856-68-5

الكتب والدراسات التي تصدرها الدار
تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها

الناشر: دار الأمان للنشر والتوزيع
4. ساحة المامونية – الرباط – المغرب.
هاتف: 537.72.32.76(212+)
فاكس: 537.20.00.55(212+)
البريد الإلكتروني: Darelamane@menara.ma

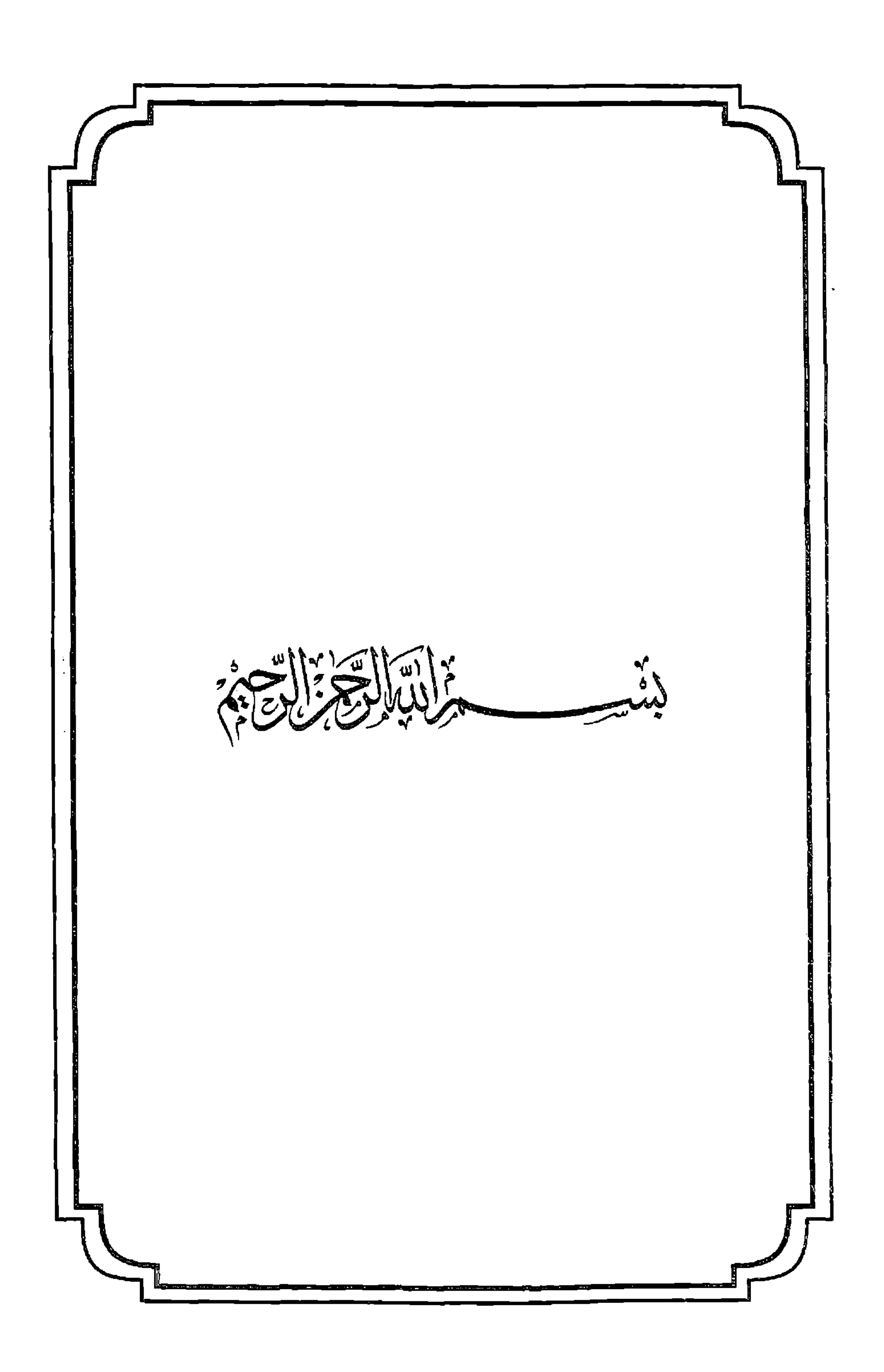
دار ابن حزم

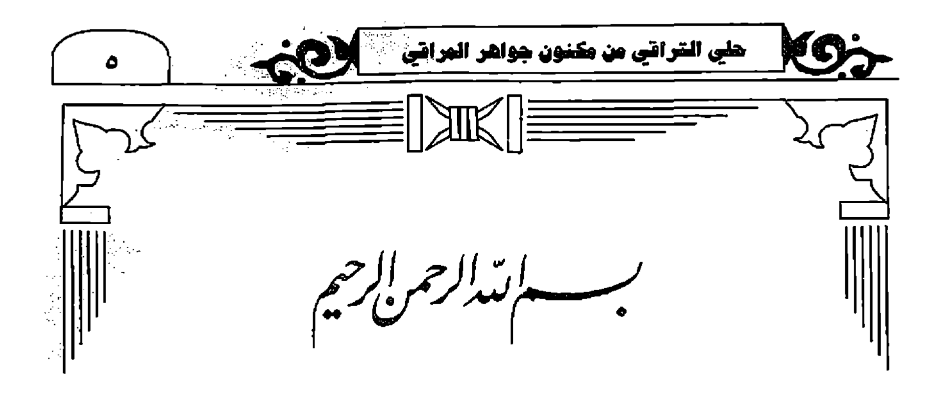
بيروت – لبنان – ص.ب : 14/6366

هاتف وفاكس : 701974 – 300227 (009611)

البريد الإلكتروني : ibnhazim@cyberia.net.lb

الموقع الإلكتروني : www.daribnhazm.com


بسم الله الرحمن الرحيم



الحمد لله الذي شرع لعباده من كتابه المبين، ومن سنة رسوله الصادق المصدوق الأمين، ومن إجماع أمته بعده، ما صار منارا واضحا للمهتدين، وعلما شامخا للمسترشدين، وعينا جارية لا ينضب معينها للمستنبطين المجتهدين، فبهذا ظهر سر كمال الدين وإتمام النعمة به على جميع المسلمين، صلى الله على خاتم النبيئين وإمام المرسلين حجة الله تعالى القائمة على جميع العالمين عبد الله ورسوله محمد بن عبد الله وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أما بعد: فإن مراقي السعود للشيخ الإمام الأوحد، والعلم المفرد، مجدد العلوم الشرعية بعد اندراسها، ورافع قواعدها على أساسها، حبر هذه البلاد وبحرها، وواسطة عقد نحرها، صاحب المؤلفات النافعة، والأبحاث الجامعة المانعة، والفتاوى السائرة سير المثل، المشرق من طلعة شمسها ما يغني عن زحل، الفائقة رتق ما دق وجل، سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم بن الإمام العلوي الشنقيطي رحمه الله تعالى، منظومة قد انتشرت في الآفاق، ونقلها الرفاق في مشارق الأرض ومغاربها عن الرفاق، قررها العلماء في مجالس علمهم بحثا ودرسا، وآثروها على غيرها نوعا وجنسا، وأقاموا منها بينات على دعاويهم، وأدلة مجيدة على فتاويهم، ألفية بعلم أصول الفقه وافية، خلاصة لمسائله كافية.

وقد شرحها الناظم شرحا سماه «نشر البنود»، جمع فيه من التحقيق والتدقيق ما لم يسبق إليه، ومن حسن الانتقاء ما لم يعرج أحد من

المصنفين عليه، فتح له فيه باب النجح، ولا هجرة بعد الفتح، ولكن العلم كما قال حبيب بن أوس الطائي:

ولو كان يفنى الشعر أفناه ما قرت ... حياضك منه في العصور الذواهب
ولكنه صوب العقول إذا انقضت ... سحائب منه أعقبت بسحائب

فأقبل طلبة العلم على «مراقي السعود» تعلما ومدارسة؛ لما فيه من الخصائص التي لا توجد في غيره، خصوصا في تحري أصول فقه المذهب المالكي وجمع أقوال علمائه، اختصره بعضهم، ولخص بعضهم مسائله، وكنت ممن تطفل على دراسته مع الطلبة، وكتبت لبعضهم ذات عام من غير سؤال منهم على حصصهم اليومية منه درسا كل يوم، يعينهم على مراجعته، ويغنيهم عن الرجوع إلى غيره مما لا يتسع وقتهم له.

وما هو في الحقيقة إلا تلخيص من نشر البنود وبعض مختصراته غالبا، ثم من المحلي والضياء اللامع لحلولو، كلاهما على جمع الجوامع.

وكنت كتبت من ذلك ما كتبت على شكل طرر، ما أردت منها حينئذٍ أن تكون وضعا منسوبا إلي كما هو الواقع، إلا أن هذه الطرر وقعت بأيدي الطلبة وتداولوها في داخل البلد وخارجه، فانتشرت أي انتشار، وورد المياه بها التجار، وبعد طول مدارسة المتن على ضوء نشر البنود وبعض ما كتب عليه، وتقليب مسائله ظهرا لبطن، وجولان النظر في ما وصلت إليه اليد من كتب الفن، ومراجعتها المرة بعد المرة، والكرة بعد الفرة، قد تعرض أثناء الدرس، أو المطالعة، أو سنوح الفكر، مما قد تثيره المذاكرة، أو تنتجه المباحثة مع من شدا في الفن من الطلبة، إشكالات تحتاج للإزالة، وغوامض تفتقر للإيضاح، واستظهارات تتوقف على ما يشهد لها من النقل، واستدراكات قد يكون في إلحاقها فائدة، وما أشبه ذلك.

وقد يقتضي الحال في بعض الأحيان إطالة الأنقال، لتعزيز بعض الأقوال ـ إذ ربما كان المقام يقتضي التأكيد لجلالة المخالفين لها ـ أو

لإبراز بعض المسائل في قوالب متعددة، وعبارات متنوعة، زيادة في الإيضاح، وخروجا من العهدة، فألحقت بالتعليق المذكور ما أمكن إلحاقه من ذلك، فجاء في صورة تعليق كبير بالنسبة لما قبله، وتركت الأول على اختصاره؛ ليبقى ملائما للغرض الذي كتب من أجله، مع أني زدته تهذيبا وتشذيبا، وألحقت به فوائد وزوائد، فجاءا في صورة تعليقين: كبير وصغير.

وأشير فيهما بالأصل إلى نشر البنود، وما كان معزوا إلى غيره أصرح باسمه إن احتيج إلى ذلك غالبا، لا سيما إن كان في المعزو غرابة تتلقاها يمين عرابة.

وما هذا في الحقيقة إلا جهد مقل، ولعله عملٌ مملٌ أو مخل، المطول فيه مقتصر، والآدب منتقر، وشفيعه أنه ما جمع إلا لقاصر مثلي من الطلبة، ممن يرضى من اللحم بعظم الرقبة، وامتطاء السكيت من خيل الحلبة، وإن كانت الأخرى فذلك من فضل الله وكرمه، وهو ولي التوفيق، وله الحمد في الأولى والآخرة، سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم.

(يقول عبد الله وهو ارتسما سما له والعلوي المنتمى)

عبد الله المراد به المسمى، وارتسم أي ثبت، وسما بالتثليث لغة في الاسم، وفي الحديث «أفضل الأسماء عبد الله وعبد الرحمن»[١]، والعلوي منتماه أي نسبته إلى علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه.

(الحمد لله الذي أفاضا من الجدى الذي دهورا غاضا)

الجدى: النفع، وغاض: قل.

(وجعل الفروع والأصولا لمن يروم نيلها محصولا)

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الآداب «باب النهي عن التكني بأبي القاسم وبيان ما يستحب من الأسماء»، لكن بلفظ: «**إن أحب أسمائكم إلى الله**» (رقم: ٥٥٨٧).

النيل المراد به التعلم، ومحصولا أي حاصلة، ويجيء المحصول بمعنى المصدر كالمعسور، والمحلوف بالفاء، والمعقول، والمجلود. وقد جمعها الناظم في قوله:

محلوفكم مجلودكم معقول   مصادر يزنها مفعول
كذلك المعسور والمحصول   فأصغ ليتا أيها النبيل

قال:

(وشاد ذا الدين بمن ساد الورى   فهو المجلي والورى إلى ورا)

شاد الحائط: علاه بالشيد، وهو الجص، استعاره للتحسين، والمجلي: السابق في الحلبة، يليه المصلي، يليه المسلي، يليه التالي، يليه العاطف، يليه المرتاح. وفي القاموس أن المرتاح هو الخامس، والحظي هو السابع، والمؤمل هو الثامن، واللطيم هو التاسع، والسكيت كزبير ويشدد هو العاشر، وهو آخرها.

(محمد منور القلوب   وكاشف الكرب لدى الكروب)

منور القلوب بالإيمان به وبمحبته، وكاشف الكروب بشفاعته، وله ﷺ شفاعات، منها ما يختص به، ومنها ما يشاركه فيه الأنبياء والملائكة والمؤمنون.

(صلى عليه ربنا وسلما   وآله ومن لشرعه انتمى)

الشرع: الدين، والانتماء له بالعمل به وتدوينه وتعلمه وتعليمه.

(هذا وحين قد رأيت المذهبا   رجحانه له الكثير ذهبا)

أي: ذهب كثير من العلماء إلى ترجيح مذهب مالك على غيره من المذاهب بمرجحات ستأتي إن شاء الله تعالى في فصل التقليد.

(وما سواه مثل عنقا مغرب   في كل قطر من نواحي المغرب)

أي: ما سواه من المذاهب مفقود في المغرب، فلا تكاد تجد من يحقق مسألة منها فضلا عن باب ولا كتابا من كتبها. وعنقاء مضاف إلى مغرب، من أغرب في البلاد أبعد فيها، قيل: إن ذلك لبعدها لطيرانها، ويجوز أن يكون مغرب وصفا لعنقاء لإرادة النسبة. وهو مَثَل يضرب للشيء الذي لا يوجد، وهي طائر يخطف الأطفال، فدعا عليها حنظلة بن صفوان نبي أصحاب الرس، فأهلكها الله وقطع نسلها.

(أردت أن أجمع من أصوله ما فيه بغية لذي فصوله)

المراد بالفصول الفروع.

(منتبذا عن مقصدي ما ذكرا لدى الفنون غيره محررا)

أي: غير ذاكر في النظم كل ما ذكر في غير الأصول من نحو كمعاني الحروف، أو بيان كمسائل الحقيقة والمجاز، أو منطق كالدلالات.

قال الإمام الغزالي في المستصفى: إنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين - أي من مسائل الكلام - لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جملا هي من علم النحو خاصة، وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد رَحِمَهُ اللَّهُ وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول، فإنهم وإن أوردوها في معرض المثال وكيفية إجراء الأصل في الفروع فقد أكثروا فيه اهـ.

(سميته مراقي السعود لمبتغي الرقي والصعود)

السعود: جمع سعد بمعنى السعادة، لمبتغي الرُّقِيّ إلى سماء الفقه وفهم مراد الشرع ومقاصده، والمراقي: جمع مرقاة: آلة الرقي كالسلم.

(أستوهب الله الكريم المددا ونفعه للقارئين أبدا)

أي: أسأل الله المدد: أي الزيادة في العقل، والتأييد على إكمال هذا النظم، وأن ينفع به من قرأه إلى يوم القيامة.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



مقدمة

وهي مأخوذة من مقدمة العسكر، وهي أول ما يبدو منه، وفيها لغتان: فتح الدال باعتبار المفعولية، من قدم المتعدي، أي: أمور مقدمة على المقصود إعانة على فهمه، وكسر الدال، باعتبار الفاعلية، من قدم اللازم بمعنى تقدم، ومنه قوله تعالى: ﴿لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾. والكسر فيها أشهر، وكأنهم لحظوا أنه لما وجب تقدمها بالذات لابتناء ما بعدها عليها رجح تقدير الفاعلية فيها، للإشعار بأنها تقدمت بنفسها، بخلاف الفتح.

وأما مقدمة العسكر فلم يجعل فيها الجوهري إلا الكسر.

والمقدمة في اصطلاح الحكماء: القضية المجعولة جزء الدليل؛ وعند المتكلمين: ما يتوقف عليه حصول أمر آخر. وهو المراد هنا، وهو أعم من الأول.

فالمقدمة لبيان السوابق، والفصول لبيان المقاصد.

ثم اعلم أنه يقال: مقدمة العلم لما يتوقف عليه الشروع في مسائل الفن على بصيرة، كمعرفة حده وغايته وموضوعه؛ ومقدمة الكتاب لطائفة من كلامه قدمت أمام المطلوب لارتباط له بها، وانتفاعٍ بها فيه.

والفرق بينهما أن الأولى اسم للمعاني، والثانية اسم للألفاظ، فالنسبة بينهما التباين في المفهوم، وأما باعتبار الصدق والوجود فمقدمة العلم أخص، ومقدمة الكتاب أعم. فالألفاظ الدوال على مقدمة العلم هي

مقدمة كتاب، وليس كل مدلول لمقدمة الكتاب هو مقدمة علم، فمقدمة خليل مثلا، وخطبة القاموس كلاهما مقدمة كتاب فقط، لأن لكل منهما ارتباطا بالكتاب المؤلف، لا العلم. أفاده الهلالي في شرح الطيبية.

والمبادئ التي تقدم أمام قراءة الفن عشر. قال في الإضاءة:

من رام فنا فليقدم أولا ... علما بحده وموضوع تلا
وواضع ونسبة وما استمد ... منه وفضله وحكم يعتمد
واسم وما أفاد والمسائل ... فتلك عشر للمنى وسائل
وبعضهم منها على البعض اقتصر ... ومن يكن يدري جميعها انتصر

وقد اقتصر الناظم من مبادئ هذا الفن على واضعه وموضوعه وحده للاختصار، ومنها: غايته، فمن حق كل من حاول تحصيل علم أن يتصور الغاية المقصودة من تحصيله، حتى لا يكون سعيه عبثا. فبمعرفتها يزداد جده في طلبه، إذا كانت مهمة، ولا يصرف وقته فيه إذا لم يوافق غرضه.

ومنها مستمده، أي العلوم التي منها يستمد، ومعرفة ذلك مهمة، لأنه إذا رام تحقيقه والاطلاع على أصله الذي نشأ منه فلا بد له من معرفة ما استمد منه؛ ليرجع في تلك الجزئية إلى محلها منه.

ومن المبادئ نسبته إلى سائر العلوم الشرعية، وحكمه الشرعي، وفضله، ومسائله.

غاية أصول الفقه:

أما غاية أصول الفقه: فهي ـ كما قال الآمدي ـ الوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية التي هي مناط السعادة الدنيوية والأخروية. وإلى ذلك أشار ابن عاصم بقوله:

فـائـده الـعـلـم بـكـل الـشـرع أخـذا وتـركـا عـن دلـيـل شـرعـي

وتعبير ابن عاصم بالفائدة لا ينافي تعبيرنا بالغاية، إذ التغاير بينهما بمجرد الاعتبار، فكل حكمة ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية، من حيث إنها طرف الفعل ونهايته؛ وفائدة من حيث ترتبها عليه.

وأما الغرض فهو ما لأجله إقدام الفاعل على فعله، ويسمى علة غائية له، ولا يوجد في أفعاله تعالى، وإن جمت فوائدها.

وقد يكون الناظم أشار للغاية بقوله: «لمبتغي الرقي والصعود».

قال ابن جزي في تقريب الوصول: إن العلوم على ثلاثة أضرب: علمٌ عقلي، وعلمٌ نقلي، وعلمٌ يأخذ من النقل والعقل، فلذلك أشرف في الشرف على أعلى الشرف، وهو علم أصول الفقه الذي امتزج فيه المعقول بالمنقول، واشتمل على النظر في الدليل والمدلول، وإنه لنعم العون على فهم كتاب الله تعالى وسنة الرسول ﷺ. وناهيك من علم يرتقي به الناظر عن حضيض رتبة المقلدين إلى رفيع درجات المجتهدين، وأقل أحواله أن يعرف وجوه الترجيح، فيفرق في المذاهب بين الراجح والمرجوح، ويميز السقيم من الصحيح اهـ

مستمده:

وأما مستمده فهو من ثلاثة فنون:

ـ علم الكلام، لأن كون الأدلة حجة فرع عن معرفة الصانع، وما يجب له من الصفات. قال القرافي: ولتوقفه على أن الناطق بهذه الأدلة رسول صادق.

وقد وجه العلامة الطاهر بن عاشور[١] استمداد عِلْمْ الأصول من علم

---

(١) المراد به محشي تنقيح القرافي، وهو: محمد الطاهر بن عاشور: رئيس المفتين المالكيين بتونس وشيخ جامع الزيتونة وفروعه بتونس، مولده ووفاته ودراسته بها. عين=

الكلام بقوله: وأما الكلام فلأن علم الكلام اسم للعلم الجامع لتحقيق مدارك العلوم النظرية بوجهٍ لا يخالف الأصول الشرعية، فهو قد أودع مسائل المنطق والفلسفة بعد تجريدهما مما يجافي الدين، فلما كان للأصولي فضل احتياج إلى قواعد من هذين العلمين، وكان علم الأصول ومنازع الاجتهاد تشغل جل وقت المشتغل بها لزمهم أن يكفوا طلاب علمهم مؤنة ما يحتاجون إليه من هذين العلمين، لصون الذهن عن الخطإ في النظر؛ ولم يرضوا أن يتنازلوا إلى أخذها من علم غير إسلامي، لئلا يكون علمهم الذي هو رئيس العلوم الشرعية على التحقيق مستمدا من علم غير إسلامي. هذا قصارى ما نوجه به صنيعهم في الاستمداد من الكلام؛ ووجه ابن الحاجب ذلك بما لا يتم، وإنما يصلح أن يجعل توجيها لاحتياج صحة الإيمان إلى علم الكلام اهـ. ويعني به ما تقدم.

ـ والعربية، لتعلق طرف منه بالكلام على مقتضى الألفاظ. قال إمام الحرمين: ولن يكون المرء على ثقة من هذا الطرف حتى يكون محققا مستقلا باللغة العربية.

ـ والأحكام، لأنها مدلول أصوله، إذ الأصول أدلة أحكام الفقه الإجمالية، ولا يتصور إدراك الدليل دون المدلول.

وإلى هذا أشار ابن عاصم في مرتقى الوصول بقوله:

ومستمده من الكلام والنحو واللغة والأحكام

= (عام ١٩٣٢) شيخا مالكيا للإسلام. له مصنفات مطبوعة منها: التوضيح والتصحيح، وهو حاشية على شرح التنقيح للقرافي، وكتاب (التحرير والتنوير) في تفسير القرآن، توفي عام: (١٣٩٣هـ). انظر الأعلام للزركلي (٦/ ١٧٤).

أما الذي يعزو له الشيخ محمد جعيط في حاشيته فهو نقيب أشراف تونس وكبير علمائها في عهد الباي محمد الصادق (باشا)، له كتب منها: شفاء القلب الجريح في شرح البردة، وحاشية على المحلي على جمع الجوامع، توفي عام: ١٢٨٤. انظر ترجمته في الأعلام أيضاً (٦/ ١٧٣).

نسبته:

وأما نسبته إلى سائر العلوم الشرعية، فقد أشار إليها الإمام الغزالي في المستصفى، قال في بيان مرتبة علم الأصول ونسبته إلى العلوم ما نصه: فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية، لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة، والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة؛ والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود، فيقسم الموجود أولا إلى قديم وحادث، ثم يقسم المحدث إلى جوهر وعرض، وهكذا، فينزل بالتدريج حتى يثبت فيه مبادئ العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول، فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه المتكلم واحدا خاصا وهو الكتاب، فينظر في تفسيره؛ ويأخذ المحدث واحدا خاصا وهو السنة، فينظر في طرق ثبوتها؛ والفقيه يأخذ واحدا خاصا وهو فعل المكلف، فينظر في نسبته إلى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والإباحة؛ ويأخذ الأصولي واحدا خاصا، وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه، فينظر في وجه دلالته على الأحكام، إما بملفوظه، أو بمفهومه، أو بمعقول معناه ومستنبطه.

ثم قال: فإذا الكلام هو المتكفل بإثبات مبادىء العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات اهـ منه باختصار.

وكلامه هذا وإن كان أوضح دلالة على بيان نسبة الكلام إلى سائر علوم الدين، فإنه تفهم منه نسبة علم الأصول إلى سائرها أيضاً، إذ قد بين فيه أن نسبته إلى علم الكلام هي الخصوص المطلق، وأما نسبته إلى بقيتها فيفهم من كلامه أن بينه وبينها التباين، إذ جعلها جزئيات للعلم الكلي الذي هو الكلام. والله أعلم.

حكمه الشرعي:

وأما حكمه فقد ذكر الإمام في المحصول أن تحصيل هذا العلم فرض، قال: والدليل عليه أن معرفة حكم الله تعالى في الوقائع النازلة بالمكلفين واجبة، ولا طريق إلى تحصيلها إلا بهذا العلم، وما لا يتأدى الواجب المطلق إلا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب.

ثم قال: وأما كونه من فروض الكفايات فلأنا سنقيم الدلالة إن شاء الله تعالى في باب المفتي والمستفتي على أنه لا يجب على الناس بأسرهم طلب الأحكام بالدلائل المفصلة، بل يجوز الاستفتاء، وذلك يدل على أن تحصيل هذا العلم ليس من فروض الأعيان، بل من فروض الكفايات. والله تعالى أعلم بالصواب اهـ

فضله:

وأما فضله فعلى قدر شرف موضوعه، وهو الكتاب والسنة وغيرهما من الأدلة، وما يرجع إلى شرف فائدته، وقد تقدمت.

مسائله:

وأما تصور مسائله فهي قضاياه التي يطلب منها نسبة محمولاتها إلى موضوعاتها بالبرهان على وجهٍ إجمالي.

واضعه:

وقد ذكر الناظم الواضع، وهو محمد بن إدريس بن عباس بن عثمان بن شافع المطلبي رضي الله تعالى عنه، فقال:

(أول من ألفه في الكتب محمد بن شافع المطلبي)

ألف كتابه الجليل المشهور المعروف بالرسالة؛ إذ كتب إليه عبد الرحمن بن مهدي يسأله أن يضع له كتابا فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة،

فوضع له كتاب الرسالة. وتنافس في تحصيله علماء عصره.

إلا أنه إذا كانت الغاية من أصول الفقه هي معرفة الأحكام الشرعية من أدلتها، وتلك وظيفة المجتهدين، ولم يكن الشافعي رضي الله تعالى عنه أول المجتهدين، فقد كان الاجتهاد في الصحابة فمن بعدهم ممن تقدم على الشافعي، فكيف يسوغ أن يقال: إن الشافعي هو المبتكرُ لهذا الفن، السابقُ إلى التصنيف فيه؟.

قد أورد هذا الإشكال تقي الدين السبكي في مقدمة كتابه: «الإبهاج في شرح المنهاج»، ثم أجاب عنه بقوله: «الصحابة ومن بعدهم كانوا عارفين به بطباعهم، كما كانوا عارفين بالنحو بطباعهم قبل مجيء الخليل وسيبويه، فكانت ألسنتهم قويمة، وأذهانهم مستقيمة، وفهمهم لظاهر كلام العرب ودقيقه عتيد، لأنهم أهله الذين يؤخذ عنهم. وأما بعدهم فقد فسدت الألسن وتغيرت الفهوم، فيحتاج إليه كما يحتاج إلى النحو».

وإلى هذا الجواب أشار الناظم بقوله:

(وغيره كان له سليقه مثل الذي للعرب من خليقه)

يعني: أن غير الشافعي كان أصول الفقه له سليقة، أي مركوزا في طبيعته، كما كان علم العربية من نحو وصرف وبيان خليقة، أي مركوزا في طبائع العرب، فطرة فطرهم الله عليها. والسليقة: الطبيعة، وفلان سليقي يتكلم بالسليقة أي طبعه، لا عن تعلم قاله في القاموس. قال:

ولست بنحوي يلوك لسانه ولكن سليقي أقول فأعرب

قال الشيخ محمد الطالب بن حمدون بن الحاج في الأزهار الطيبة النشر فيما يتعلق ببعض العلوم من المبادئ العشر ـ بعد ذكر نحو ما تقدم ـ: ولما انقرض السلف ورجعت العلوم كلها صناعات احتاج المجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين لاستفادة هذه الأحكام من الأدلة، فجعلوها فنا قائما برأسه اهـ.

وقد بسط ابن خلدون القول في هذا في مقدمته عند الكلام على أصول الفقه. فانظره إن شئت.

موضوعه:

ولما كان الشروع في الفن يتوقف على معرفة موضوعه أي: أن موضوعه كذا، ليحصل للطالب الوقوف الإجمالي بسببه على جميع مسائله؛ لأن تمايز العلوم يحصل بتمايز موضوعاتها، وهذا فرع تصوره، أشار الناظم إلى الموضوع بقوله:

(الاحكام والأدلة الموضوع وكونه هذي فقط مسموع)

تقدم أن مما يتوقف عليه الشروع في الفن معرفة موضوعه، وموضوع كل فن ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، والمراد بالعارض المحمول على الشيء الخارج عنه، والمراد بالبحث عن العوارض الذاتية حملها على موضوع العلم.

ولما كانت مباحث الأصوليين في علم الأصول لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها فيه، وأقسامها، واختلاف مراتبها، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية منها، على وجهٍ كلي؛ كانت الأدلة هي موضوع علم الأصول.

إلا أن الموضوع بالفعل في مسائل أصول الفقه هو أنواع الدليل أو أعراضه أو أنواع أعراضه.

فالأول كقولنا: الكتاب يثبت الحكم قطعا إذا كانت دلالته قطعية؛ والثاني كقولنا: العام يفيد الظن، والأمر للوجوب، والثالث كقولنا: العام المخصوص حجة ظنية في الباقي قاله ابن أمير حاج[1] في التقرير والتحبير.

---

(١) هو شمس الدين محمد بن محمد بن محمد بن الحسن المعروف بابن أمير حاج الحلبي الحنفي، عالم الحنفية بحلب وصدرهم، كان إماما عالما علامة مصنفا، وتوفي بحلب عام (٨٧٩) عن بضع وخمسين سنة. شذرات الذهب (٧/ ٣٢٨) ط: دار ابن كثير.

وكون موضوع أصول الفقه الأدلة فقط، من حيث يوصل العلم بأحوالها إلى قدرة على إثبات الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين، هو الذي مشى عليه الآمدي في إحكامه، وابن الهمام[١] في تحريره، وصاحب البديع[٢]، وغيرهم؛ وهو المشهور، وقد عزاه في الأصل للجمهور، وإن كان ظاهر النظم يوهم خلاف ذلك.

قال في التوضيح[٣]: فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم، وهي مسائل قليلة، تذكر على أنها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم.

قال في الأزهار: فإن قلت: إذا كان هو الأدلة من حيث استنباط الأحكام، قيل: يختلط حينئذٍ بعلم الفقه، يقال في جوابه: نظر الفقيه استنباط الأحكام بالفعل وعلى وجه التفصيل؛ ونظر الأصولي معرفة كيفية الاستنباط على وجهِ الإجمال؛ فهو للأصول من حيث الكلية، ولهذا كان قواعد؛ وللفقه من حيث الجزئية، فافترقا اهـ.

وقيل: موضوع أصول الفقه الأدلة والأحكام. إذ قد يبحث فيه عن أعراض الحكم أيضاً، مثل أن الوجوب موسع أو مضيق، وعلى الأعيان أو على الكفاية، إلى غير ذلك، وهذا القول صححه صدر الشريعة[٤] في

---

(١) هو كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام الحنفي الإمام العلامة، تقدم على أقرانه وبرع في العلوم وتصدى لنشر العلم فانتفع به خلق، وله تصانيف منها شرح الهداية سماه فتح القدير للعاجز الفقير وصل فيه إلى أثناء الوكالة، والتحرير في أصول الفقه، وغيرّ ذلك، مات سنة (٨٦١). شذرات الذهب (٧/ ٢٩٨ ـ ٢٩٩).

(٢) أي كتاب «بديع النظام الجامع بين كتابي: البزدوي والإحكام»، وهو الشيخ الإمام مظفر الدين: أحمد بن علي المعروف بابن الساعاتي البغدادي الحنفي، المتوفى سنة: (٦٩٤هـ). انظر كشف الظنون: (١/ ٢٣٥).

(٣) المراد بالتوضيح هنا شرح صدر الشريعة على تنقيحه.

(٤) هو العلامة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي المتوفى: سنة (٧٤٧). انظر كشف الظنون: (١/ ٤٩٨) ط: مكتبة المثنى. والتنقيح: هو متن لطيف سماه=

توضيحه، والسعد في تلويحه. لأنه يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة، وهي إثباتها للحكم، والعوارض الذاتية للأحكام، وهي ثبوتها بتلك الأدلة. قال في التلويح: لأنا رجعنا الأدلة بالتعميم إلى الأربعة والأحكام إلى الخمسة، ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية إثبات الأدلة للأحكام إجمالا، فوجدنا بعضها راجعا إلى أحوال الأدلة، وبعضها إلى أحوال الأحكام، فجعل أحدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم، غاية ما في الباب أن مباحث الأدلة أكثر وأهم، لكنه لا يقتضي الأصالة والاستقلال اهـ.

وأجيب بأن البحث في هذا العلم إنما يقع عن أحوال الأدلة، من حيث كونها مثبتة للأحكام، وأما البحث عن أحوال الأحكام فلم يقع إلا باعتبار كون أحوال الأحكام ثمرة أحوال الأدلة؛ ولا خفاء في أن ثمرة الشيء أمر تابع له، متفرع على تحققه، لا أنه أصل مثله، فذكرها فيه للاحتياج إلى تصورها، ليتمكن من إثباتها أو نفيها، لا لكون الأحكام موضوعا له أيضاً.

قال في الأصل: فالفن محصور في الإثبات والثبوت، وما له نفع في ذلك كالمرجحات؛ فلا خلاف بين القولين في المعنى.

حد أصول الفقه:

قدم الناظم تعريف أصول الفقه على الكلام في مباحثه؛ لأن كل طالب كثرة تضبطها جهة واحدة، من حقه أن يعرفها بتلك الجهة؛ إذ لو اندفع إلى طلبها قبل ضبطها، لم يأمن فوات ما يرجيه وضياع وقته فيما لا يعنيه؛ وبتلك الجهة يؤخذ تعريفه بالحد أو الرسم.

ولفظ «**أصول الفقه**» يطلق لقبا، ويطلق مضافا.

= «تنقيح الأصول» نقّح فيه كتاب (فخر الإسلام البزدوي)، موردا فيه زبدة مباحث (المحصول)، و(أصول ابن الحاجب)، مع تحقيقات بديعة.

والفرق بين الاعتبارين أنه باعتبار اللقبية مفرد، لا يلاحظ فيه حال الأجزاء كبيوع الآجال مثلا[1]، وباعتبار الإضافة مركب، يعتبر فيه حالها، فلفظ «أصول الفقه» مركب إضافي في الأصل، ثم صار بكثرة الاستعمال في عرف أهل الأصول له معنى آخر.

وسيكون كلامنا عليه من الجهتين، ونقدم الكلام عليه لقبا، لأنه المقصود الأصلي، وأما اعتبار الإضافة فهو مع تقدمه وجودا مذكور ههنا تبعا.

وإلى تعريفه لقبا أشار الناظم بقوله:

أصــولــه دلائــل الإجــمــال وطــرق الــتــرجــيــح قــيــد تــال
ومـا لـلاجـتـهـاد مـن شـرط وضـح ....)

هذا نحو قول الآمدي: «أصول الفقه هي أدلة الفقه، وجهات دلالتها على الأحكام الشرعية، وكيفية حال المستدل بها، من جهة الجملة، لا من جهة التفصيل».

والتعبير بالأدلة مخرج لكثير من أصول الفقه، كالعمومات، وأخبار الآحاد، والقياس، والاستصحاب، وغير ذلك. فإن الأصوليين وإن سلموا العمل بها فليست عندهم أدلة للفقه، بل أمارات، فإن الدليل عندهم لا يطلق إلا على المقطوع به، ولهذا عبَّر في «المحصول» بمجموع طرق الفقه، ثم قال: «فقولنا: «طرق الفقه» يتناول الأدلة والأمارات».

وقد تعقب محشي الأسنوي محمد بخيت المطيعي[2] قول

---

(١) بيوع الآجال يطلق مضافا ولقبا، الأول ما أجل ثمنه أو مثمونه، والثاني لقب لتكرر بيع عاقدي الأول، ولو بغير العين قبل انقضائه اهـ. انظر شرح حدود ابن عرفة: (١/ ٣٥٧).

(٢) هو محمد بخيت بن حسين المطيعي الحنفي، مفتي الديار المصرية ومن كبار فقهائها، له تصانيف كثيرة، توفي عام: (١٣٥٤). الأعلام للزركلي: (٦/ ٥٠).

الأسنوي[١]: إن الدليل عندهم لا يطلق إلا على المقطوع به.

قال: أقول: المصرح به أن الدليل هو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، قطعيا كان أو ظنيا كما في البدخشي[٢] وغيره، فلا وجه لقول الأسنوي: إن الدليل عندهم لا يطلق إلا على المقطوع به اهـ. فالأدلة كالطرق تتناول الأمارات أيضاً اهـ.

ومعنى «الإجمالية» ـ كما قال أبو الحسين البصري[٣] في «المعتمد» ـ «أنها غير معينة، ألا ترى أنا إذا تكلمنا على أن الأمر للوجوب لم نشر إلى معين، وكذلك النهي، والإجماع، والقياس، وليس كذلك أدلة الفقه، فإنها معينة، نحو قوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات**»[٤] اهـ.

قال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في حاشيته على التنقيح: دلائل الفقه الإجمالية أي: التي يستدل بها على إثبات فقه بطريق الإجمال، لا بطريق التفصيل، أي: التي تفيد قضايا عامة تنشأ عنها فروع غير معينة ولا منحصرة، نحو قولنا: الأمر للوجوب اهـ.

قال في الأصل: واحترز بالإجمالية من التفصيلية، نحو «وأقيموا

---

(١) هو صاحب نهاية السول شرح منهاج الأصول للبيضاوي، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأموي الأسنوي المصري الشافعي، شيخ الشافعية ومفتيهم ومصنفهم ومدرسهم، ذو الفنون الأصول والفقه والعربية وغير ذلك، من تصانيفه أيضاً كافي المحتاج في شرح المنهاج ـ أي للنووي ـ وصل فيه إلى المساقاة، وهو أنفع شروح المنهاج، وطبقات الشافعية وغير ذلك، توفي سنة: (٧٧٢). شذرات الذهب: (٦/ ٢٢٣).

(٢) هو العلامة محمد بن الحسن البدخشي شارح المنهاج للبيضاوي، ولعله هو الذي في كشف الظنون (١/ ٨٩٢) أنه توفي: سنة: (٩٢٢).

(٣) هو محمد بن علي بن الطيب، أبو الحسين البصري شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف الكلامية، وكان من أذكياء زمانه، وله التصانيف الفائقة في الأصول، منها: «المعتمد» وهو كتاب كبير، ومنه أخذ فخر الدين الرازي كتاب «المحصول»، توفي سنة: (٤٣٦). شذرات الذهب: (٥/ ١٧٢).

(٤) أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي (رقم: ١)، ومسلم في كتاب الإمارة «باب قوله ﷺ: **إنما الأعمال بالنية**» (رقم: ٤٩٢٧) لكن بإفراد لفظ النية.

الصلاة»، «ولا تقربوا الزنا»، وصلاته ﷺ في الكعبة[١]، والإجماع على أن لابنة الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب، وقياس الأرز على البر في امتناع ربا الفضل والنساء اهـ.

والمراد بطرق الترجيح وجوهه؛ أي: كيفية استفادة الفقه من تلك الدلائل باستنباط الأحكام الشرعية منها، وذلك يرجع إلى شرائط الاستدلال، كتقديم النص على الظاهر، والمتواتر على الآحاد، ونحو ذلك.

قال الشيخ محمد جعيط[٢] في حاشيته على التنقيح: المراد بكيفية الاستفادة أن يعلم المرجحات، وهي تعيين ما هو الدليل للحكم الشرعي الذي يراد إثباته دون غيره؛ مثاله: أن يدل دليل على وجوب الوتر وآخر على سنيته، وأحدهما نص، والآخر ظاهر؛ فالدليل هو الأول لترجحه بكون دلالته نصا اهـ.

ومما يندرج كذلك في مسمى أصول الفقه حال مستفيد الأحكام، لأن الطالب لحكم الله تعالى إن كان عاميا وجب أن يستفتي، وإن كان عالما وجب أن يجتهد، فوجب البحث في أصول الفقه عن حال الفتوى والاجتهاد.

قال الشيخ محمد جعيط في حاشيته على التنقيح: وإيضاح ما في المقام أن يقال: الفقه المعرف عند بعضهم بالعلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية؛ له طريق يؤخذ به، وشيء يؤخذ منه؛ فأما

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة «باب قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ (رقم: ٣٩٧)، ومسلم في كتاب الحج «باب استحباب دخول الكعبة للحاج وغيره» (رقم: ٣٢٣٠).

(٢) هو محمد بن حمودة بن أحمد بن عثمان جعيط، مفتي تونس من فقهاء المالكية. ولي الإفتاء سنة ١٣٣١هـ ـ واستمر إلى أن توفي، من كتبه: (حاشية على التنقيح للقرافي)، وتأليف في تراجم علماء تونس، توفي سنة (١٣٣٧هـ). انظر الأعلام للزركلي (٦/ ١١٠).

الذي يؤخذ به فأصوله، وهي الأدلة الإجمالية والمرجحات وصفات المجتهد؛ وأما الذي يؤخذ منه فالأدلة التفصيلية.

وبيان كون أخذ الفقه من الدليل التفصيلي بتوسط تلك الأمور الثلاثة حتى تكون الثلاثة هي أصوله:

أما توقف أخذ الفقه من الدليل التفصيلي على الأول فهو أن الدليل التفصيلي إنما يستدل به على الحكم الذي أفاده بواسطة تركبه مع الدليل الإجمالي الذي هو كلي له، بجعل الدليل التفصيلي مقدمة صغرى، محمولها موضوع الدليل الإجمالي الذي هو كلي، والدليل التفصيلي جزئي من جزئياته، ثم يؤتى بالدليل الإجمالي، ويجعل مقدمة كبرى، فينتظم قياس على هيئة الشكل الأول منتج للحكم التفصيلي.

كما إذا أردنا الاستدلال بقوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ على وجوبها، فنقول: أقيموا الصلاة أمر، والأمر للوجوب حقيقة، فينتج: أقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة.

وأما توقفه على الثاني فلأن معرفة المرجحات بها يعلم ما هو دليل الحكم دون غيره من الأدلة التفصيلية عند تعارضها، وقد تقدم تمثيله.

وأما توقفه على الثالث فلأن المستفيد للأحكام من الأدلة التفصيلية هو المجتهد، وإنما يكون أهلا لذلك إذا قامت به صفات الاجتهاد.

فإن قلت: مقتضى ما قررته أن تكون الأدلة التفصيلية من أصوله، لابتناء الفقه عليها، إذ هي المأخوذ منه الفقه. قلت: مُسلَّم، لكن في الإجمالية غنى عنها، لأنها كليات، ويعلم من الكليات حكم الجزئيات.

فتلخص مما سبق أن مسمى أصول الفقه هذه الثلاثة، والأصولي هو من يعلم هاته الأمور الثلاثة، والمجتهد من يعلم الدليل والمرجحات وقامت به صفات الاجتهاد. هذا ملخص ما ذكره جمهور الأصوليين اهـ.

قلت: وما ذكر من أن دخول الأدلة التفصيلية في الأصول مُسلَّم إلا أن في الإجمالية غنى عنها، مبنيٌّ على أن أصول الفقه في الاصطلاح لكل

ما ينبني عليه الفقه، وليس كذلك، فإنه مقصور في الاصطلاح على بعض ما ينبني عليه الفقه، وقد حقق ذلك السبكي في الإبهاج، فذكر أن كلًّا من الأدلة التفصيلية والعلم بها غير داخل في تعريف معنى أصول الفقه اللقبي، وهو المصطلح عليه، ثم قال: لأن ذلك من وظيفة الفقيه والخلافي، فلم يوضع أصول الفقه في الاصطلاح لكل ما يحتاج إليه الفقه، بل لبعض ما يحتاج إليه، كدأب أهل العرف في تخصيص الأسماء العرفية ببعض مدلولاتها في اللغة.

ثم قال: والمراد بالإجمالية كليات الأدلة، فإن قوله: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾، ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، ونهيه ﷺ عن قتل النساء والصبيان، وإطلاق الرقبة في موضع وتقييدها بالإيمان في موضع، وصلاته ﷺ في الكعبة، وإجمال الصلاة في الآية المذكورة وبيان جبريل لها، ونسخ التوجه إلى بيت المقدس، والإجماع على أن بنت الابن لها السدس مع البنت عند عدم العاصب، وخبر ابن مسعود في ذلك، وقياس الأرز على البر، ومرسل سعيد بن المسيب في النهي عن بيع اللحم بالحيوان، وقول عثمان في بيع الفراء، والمصلحة المرسلة في التترس، والأخذ بالأخف في دية اليهودي، والاستحسان في التحليف على المصحف، ونحو ذلك، كلها أدلة معينة وجزئيات مشخصة، والعلم بها ليس من أصول الفقه في شيء، وإنما هي وظيفة الفقه، ولهذه الأدلة وأمثالها كليات وهي مطلق الأمر، والنهي، والعموم، والخصوص، والإطلاق والتقييد، والفعل، والإجمال والتبيين، والنسخ، والإجماع، وخبر الواحد، والقياس، والمرسل، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة، والأخذ بالأخف، والاستحسان عند من يقول به.

وهذه الكليات داخلة في الجزئيات، فإن الكلي الطبيعي موجود في الخارج، وفي الذهن في ضمن مشخصاته.

ففي الأدلة اعتباران:

أحدهما: من حيث كونها معينة، وهذه وظيفة الفقيه، وهي الموصلة

القريبة إلى الفقه، والفقيه قد يعرفها بأدلتها إذا كان أصوليا، وقد يعرفها بالتقليد، ويتسلمها من الأصولي، ثم هو يرتب الأحكام، فمعرفتها حاصلة عنده.

والاعتبار الثاني: من حيث كونها كلية أعني يعرف ذلك الكلي المندرج فيها، وإن لم يعرف شيئا من أعيانها، وهذه وظيفة الأصولي، فمعلوم الأصولي الكلي، ولا معرفة له بالجزئي من حيث كونه أصوليا، ومعلوم الفقيه الجزئي، ولا معرفة له بالكلي من حيث كونه فقيها، ولا معرفة له بالكلي إلا لكونه مندرجا في الجزئي المعلوم، وأما من حيث كونه كليا فلا، فالأدلة الإجمالية هي الكلية، سميت بذلك لأنها تعلم من حيث الجملة لا من حيث التفصيل، وهي توصله بالذات إلى الحكم الإجمالي، مثل كون كل ما يؤمر به واجبا، وكل منهي عنه حراما، ونحو ذلك، وهذا لا يسمى فقها في الاصطلاح، ولا توصل إلى الفقه التفصيلي، وهو معرفة سنية الوتر أو وجوبه، وبطلان بيع الغائب أو صحته مثلا إلا بواسطة، فقيدية الإجمال مأخوذة في الأدلة والمعرفة معا أيضاً، وليست مأخوذة في الفقه، ولذلك لا يلزم من النظر في الأصول حصول الفقه، والحكم الكلي متوقف على الأصول توقفا ذاتيا والحكم التفصيلي وهو الفقه موقوف عليه أيضاً وعلى غيره اهـ

ثم إن التحقيق دخول طرق الترجيح في مسمى الأصول دون شروط الاجتهاد، فهي من التتمات، لأنها ليست أدلة لما سيأتي من أن الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وليست مباحث الاجتهاد من ذلك، إذ التوصل للمطلوب الخبري إنما هو بالنظر بها لا فيها.

ومسائل الاجتهاد بعضها من الفقه، كجواز الاجتهاد له ﷺ، ولغيره في عصره، ولزوم التقليد لغير المجتهد، وبعضها من العقائد، كالمجتهد فيما لا قاطع فيه، هل هو مصيب أم لا؟، وخلو الزمان من مجتهد، هل

هو جائز أم لا؟[١]، وإنما ذكرت فيه لأن فائدة الأصول القدرة على الاستنباط، وهو متوقف على شروط الاجتهاد.

وقول الناظم: «أصوله» أي أصول الفقه، فالمحل هنا للمظهر، لا للمضمر، لأن المعرف هو اللقبي، لا الإضافي، بدليل إدراج طرق الترجيح وشرائط الاجتهاد في مسماه، فلفظ الفقه فيه كلفظ «شمس» من عبد شمس، فلا يصح إضماره لعدم استقلاله بالدلالة، فهو بمثابة الزاي من زيد. وقد أحسن السبكي، فقال: أصول الفقه دلائل الفقه الإجمالية. قال البناني في حاشيته على المحلي: وإنما قال: دلائل الفقه، ولم يقل دلائله، مع كونه أخصر، لأن الضمير حينئذٍ لا يصح عوده للفقه، لأنه جزء علم، لأن هذا المركب الإضافي قد صار علما لأصول الفقه اهـ.

وقوله: «دلائل الإجمال» أي: أدلة الفقه الإجمالية، وهي غير المعينة[٢]، كما تقدم عن أبي الحسين البصري، وذلك كمطلق الأمر والنهي وفعل النبي ﷺ والإجماع والقياس والاستصحاب؛ المبحوث عن أولها بأنه للوجوب حقيقة، والثاني بأنه للحرمة كذلك، والباقي بأنها حجج، وغير ذلك مما يأتي مع ما تعلق به في الكتب الخمسة.

وعبارة الناظم هنا كقول السبكي: «أصول الفقه معرفة دلائل الفقه الإجمالية». وقد اعترضت عبارة السبكي باعتراضات منها:

أن الأدلة الشرعية موضوع العلم، فلا تصلح أن تكون تعريفا له، بمعنى المسائل، فإنه تعريف بالمباين. ولذا احتيج للجواب عنه: إما بتقدير مضاف أي مسائل دلائل الفقه، أي المسائل المبحوث فيها عن أحوال تلك

---

(١) وعدم تدوين هذه المسائل في الفقه والكلام لا يخرجها عنهما، بعد رجوع البحث عنها إلى موضوعهما. قاله ابن أمير حاج في التقرير والتحبير.

(٢) تفسير باللازم، إذ الإجمال لغة الاختلاط، وعرفا: عدم الإيضاح. وكلاهما يلزمه عدم التعيين، ولا شك أن الأدلة الإجمالية غير معين فيها الجزئيات، لعدم إشعار الكلي بجزئي معين أفاده البناني.

الدلائل، كقولنا: الأمر للوجوب مثلا، أو أن يراد بالدلائل نفس تلك المسائل.

ويضعف الجواب الأول أن حذف المضاف في التعريفات بعيد.

واعترض ثانيا بأن التعريفات تحمل على المعاني المتبادرة منها، والمتبادر من الدلائل الإجمالية عندهم هي الكتاب والسنة.. إلخ، لا مسائل الأصول، على أنها أي مسائل الأصول ليست دلائل إجمالية، وإنما هي كبريات الدلائل التفصيلية، مثل أن تقول: الصلاة واجبة، لقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾، فإنه أمر، والأمر للوجوب، فإرادة مسائل الأصول من الأدلة الإجمالية بعيد جدا، قلما يستعمله أحد، وأيضاً سيجيء أن التفصيلية جزئيات للإجمالية، ولا يستقيم ذلك إذا حملت الإجمالية على قواعد الأصول، وإنما يستقيم إذا حملت على مطلق الأمر ونحوه.

وكيف تتحمل هذه التعريفات أمثال هذه التكلفات البعيدة، ولو سلم أن ما ذكروه هو المراد فهو من المراد الذي لا يدفع الإيراد، فالظاهر أن كلام المصنف مبنيٌّ على اشتباه مسائل الأصول بموضوعاتها، قال شيخ الإسلام(١): إن المصنف ذكر التعريفين باختصار مخل. انتهى بخ من حاشية العطار(٢).

وأراد بالتعريفين قول السبكي: «أصول الفقه دلائل الفقه الإجمالية، وقيل معرفتها».

والسبكي قد تبع في تعبيره بالدلائل البيضاوي في المنهاج، قال:

---

(١) يعني الشيخ زكريا.

(٢) هو الشيخ حسن بن محمد الشهير بالعطار الأزهري، قال البيطار: عظيم شأن لا عيب يضاف إليه، سوى أن أهل عصره قد دار أمرهم في علومهم عليه، ولقد انفرد في علم الأدب وأجاد فيما نظم ونثر، وأحاطت به الفنون إحاطة الهالة بالقمر، من مشايخه الصبان والدسوقي، له مصنفات كثيرة. حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر (ص: ٤٨٩) ط: دار صادر، وقد توفي عام: (١٢٥٠).



«أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد».

قال اليوسي في البدور اللوامع، بعد أن تكلم على تعريف السبكي، وذكر أبحاثا أوردها الأصوليون على مثل تعريفه: «وههنا بحث أورده شراح المنهاج، وهو أن الأدلة الكلية هي موضوع هذا العلم، فكيف يعرف بها؟ فإن موضوع العلم خارج عنه، وهو سؤال قوي. ثم قال: والحق أن الأصول هو العلم الباحث عن الأدلة، أو معرفة ذلك».

وقد تنبه الأسنوي للإشكال في العبارة، فقال: والمراد بمعرفة الأدلة أن يعرف أن الكتاب والسنة والإجماع والقياس أدلة يحتج بها، وأن الأمر مثلا للوجوب، وليس المراد حفظ الأدلة ولا غيره من المعاني فافهمه اهـ

قال محشيه: قوله: وكون الأمر للوجوب أشار به إلى أن المراد من الدلائل الإجمالية القواعد الكلية التي تصلح أن تكون كبريات تؤخذ من اللغة وأصول الدين، تضم لصغريات سهلة الحصول تؤخذ من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس، ويكون المجموع هو الدليل الذي تثبت به الأحكام الشرعية العملية التي هي الفقه.

ثم قال بعد بسط في بيان المسألة: فالمراد من الأدلة الإجمالية في التعريف معرفة الكبريات فقط، لأنها هي العمدة في الاستدلال، وإن كان تمام الدليل الذي يستند إليه المجتهد عند الاستنباط إنما هو بالصغرى أيضاً، لكن الصغرى لا يبحث عنها في الأصول اهـ

وبهذا يفهم معنى قول الهلالي في شرحه على الطيبية: «قول السبكي: «دلائله الإجمالية» لا يصح إلا بتأويل» اهـ.

وذلك أن حمل الأدلة الإجمالية في كلامه على القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية كما هو تعريف ابن الحاجب في مختصر المنتهى من التأويل بلا شك.

والحاصل أن أصول الفقه هو المسائل الكلية المبحوث فيها عن

أحوال أدلة الفقه، بأن تجعل تلك الأدلة المفردة كالأمر والنهي وما ذكر معهما موضوعات القضايا، وتجعل تلك الأحوال محمولات لها، كقولنا: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، وعلى هذا القياس. فالمراد بالدلائل في كلامه القواعد، وإلا فالدلائل عند الأصوليين مفردات كما هو مقرر عندهم. ولذا عرفه كثير منهم بالقواعد، كابن الحاجب في مختصره، وابن الهمام في تحريره، وصدر الشريعة في تنقيحه، قال: «علم أصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها إليه على وجهِ التحقيق». والمراد بالقواعد القضايا الكلية المنطبقة على جزئياتها عند تعرف أحكامها.

ولهذا قال في الأصل: فالتحقيق أن الأدلة أنفسها ليست أصولا، لأنها موضوع الفن، وموضوع الشيء غيره ضرورة، وكذا معرفة الدلائل ليست هي الأصول على التحقيق.

فمراد من قال: «إن أصول الفقه معرفة دلائل الفقه الإجمالية» التصديق بتلك القواعد، أي: العلم بثبوت المحمول للموضوع، ومراد الأكثر القائلين: «إنها الأدلة» القواعد الباحثة عن أحوال الأدلة اهـ.

قال الشيخ محمد جعيط: (قوله: أصول الفقه أي أدلته إلخ) المراد بأدلته كما تقرر الأدلة الإجمالية، أي قواعده، وذلك كالقاعدة المشتملة على مطلق الأمر التي جعل موضوعها مطلق الأمر ومحمولها كونه للوجوب إلى غير ذلك اهـ.

قال ولي الدين العراقي[١] في كتابه التحرير لما في منهاج الأصول من المنقول والمعقول: وسواء عبرنا بالأدلة أو بالمعرفة أو بالطرق فيرد سؤال قوي، وهو أن الطريق ما يفضي النظر الصحيح فيه إلى علم المدلول أو ظنه، والدليل ما يفضي النظر الصحيح فيه إلى المدلول، والمدلول هنا هو الفقه، فيقتضي أن العلم بأصول الفقه يفضي إلى العلم بالفقه، وأن كل

---

(١) هو الحافظ ولي الدين أبو زرعة أحمد ابن حافظ العصر شيخ الإسلام عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن العراقي، شيخ الإسلام ابن شيخ الإسلام الشافعي، له مصنفات كثيرة، توفي سنة: (٨٢٦). شذرات الذهب (٩/ ٢٥١).



أصولي عارف بالفقه، وهذا باطل، فإن الأصولي وظيفته معرفة الدليل الإجمالي، والفقه مكتسب من الأدلة التفصيلية لا الإجمالية.

والجواب عنه أن الأدلة التفصيلية التي يتفرع عنها الفقه لها جهتان: إحداهما أعيانها، والثانية كلياتها. وهكذا كل دليل، فليست الأدلة منقسمة إلى إجمالي غير تفصيلي، وتفصيلي غير إجمالي. بل الأدلة لها جهتان: جهة إجمال، وجهة تفصيل. فالأصولي يعرفها من جهة الإجمال، والفقيه يعرفها من جهة التفصيل، وإنما يكون النظر الصحيح في الطريق مفضيا إلى علم المدلول أو ظنه إذا نظر فيه على سبيل التفصيل، أما إذا نظر فيه على سبيل الإجمال فليس مفضيا إلى المدلول، لا لأنه ليس دليلا له، بل لأنه لم ينظر فيه من الجهة التي توصل إليه، فالأصولي لم ينظر فيه من جهة توصله إلى المدلول؛ لأنه نظر فيه من جهة الإجمال لا من جهة التفصيل. وهذا جواب حسن يرحل إليه، ذكره مع السؤال تقي الدين السبكي رحمه الله اهـ.

و«دلائل الإجمال» هي عبارة البيضاوي في المنهاج. لكن قال ولي الدين العراقي في التحرير: تعبيره بالدلائل لحن، والصواب التعبير بالأدلة، قال في شرح الكافية الشافية: لم يأت فعائل جمعا لاسم جنس على وزن فعيل فيما أعلم، لكنه بمقتضى القياس جائز في العلم المؤنث كسعائد جمع سعيد اسم امرأة. وأجيب بأنهم جمعوا وصيدا على وصائد وسليلا على سلائل حكاه أبو حيان في الارتشاف، ويجوز أن يكون جمع دلالة كسحابة وسحائب ورسالة ورسائل اهـ.

ومع ذلك كثرت على ألسنة العلماء، بل في عناوين مؤلفاتهم، كدلائل النبوءة للبيهقي ودلائل النبوءة لأبي نعيم وغيرهما.

وقوله: «وأجيب بأنهم جمعوا وصيدا إلخ» قال الأسنوي في نهاية السول شرح منهاج الوصول ـ بعد نقله كلام شرح الكافية ـ: وقد ذكر النحاة لفظين وردا من ذلك، ونصوا على أنهما في غاية القلة، وأنه لا يقاس عليهما اهـ.

وما ذكر الناظم هو تعريف أصول الفقه بالمعنى اللقبي، لا الإضافي، وإن أوهم كلامه في الأصل أنه تعريف للإضافي. وأما تعريفه بالمعنى الإضافي فإنه يقتضي تعريف جزأيه: الأصل والفقه.

قال في الأصل: واختلف في المركب الإضافي هل يتوقف حده اللقبي على معرفة جزئيه أم لا، إذ التسمية به سلبت كلًّا من جزئيه عن معناه الإفرادي وصيرت الجميع اسما لمعنًى واحد؟؛ وعلى الأول فلا بد من معرفة جزئيه. وقد أشار الناظم إلى تعريف الجزء الأول بقوله:

(.................... ويطلق الأصل على ما قد رجح)

فالأصل لغة يطلق على ما يبنى عليه الشيء حسا، كالجدار للبناء، أو معنى، كالحقيقة للمجاز.

وفي الاصطلاح يطلق على الأمر الراجح، كبراءة الذمة، وعدم المجاز عند الإطلاق، وإبقاء ما كان على ما كان، وطهارة الأعيان؛ والمرجوح أضدادها.

فصل:

(والفرع حكم الشرع قد تعلقا بصفة الفعل كندب مطلقا)

يعني: أن الفرع هو الحكم الشرعي المتعلق بكيفية عمل قلبي كالنية، أو غيره كالوضوء. قاله اللقاني[1] عند قول خليل: «وذلك لعدم اطلاعي في الفرع على أرجحية منصوصة».

---

(١) المراد به هنا وعند الإطلاق هو: محمد بن حسن اللقاني الشهير بناصر الدين، الإمام العلامة المحقق المتفنن الأصولي المتبحر، أقرأ العلم نحوا من ستين سنة، وعمر حتى انحصر الأزهر في تلامذته وتلامذة تلامذته، إليه انتهت رياسة العلم بمصر بعد موت أخيه الشمس، له طرر على التوضيح، وحاشية على المحلي على جمع الجوامع، وغير ذلك، وتوفي سنة (٩٥٨). الشجرة: (١/ ٣٩٢).

إلا أن كون متعلق الحكم الشرعي هو صفة الفعل، أي كونه مندوبا أو غيره من الأحكام الخمسة، كما قال في الأصل، فيه تجوز، لأن متعلق الحكم الشرعي الذي هو الندب مثلا هو نفس الفعل، لا صفته؛ وهذا مصرحٌ به في كلامهم، ففي المنهاج: والحكم متعلق بفعل العبد لا صفته اهـ.

وللأسنوي قبيل الباب الأول الذي عقده صاحب المنهاج للأحكام ومتعلقاتها ما نصه: احتاج قبل الخوض في أصول الفقه إلى مقدمة معقودة للأحكام، ولمتعلقات الأحكام، وهي أفعال المكلفين، فإن الحكم متعلق بفعل المكلف اهـ

وقد صرح الناظم في كلامه على الحكم بأن الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر هو متعلق التكليف اهـ. فلو حذف لفظ «صفة» من التعريف.

تعريف الفقه:

وقد أشار الناظم إلى تعريف الجزء الثاني من المركب الإضافي، الذي هو الفقه، بقوله:

(والفقه هو العلم بالأحكام للشرع والفعل نماها النامي)
(أدلة التفصيل منها مكتسب ....)

الفقه لغة: الفهم، قال المازري في شرح البرهان: الفقه والفهم والطب والشعر والعلم عبارات لمعنًى واحد، غير أنه اشتهر بعضها في بعض أنواع الفهم؛ فاشتهر الطب في معرفة أحوال مزاج الإنسان، والشعر في معرفة الأوزان، والفقه في معرفة الأحكام، وإلا فالعرب تقول رجل طبيب، إذا كان عالما، قال علقمة:

وإن تسألوني بالنساء فإنني خبير بأدواء النساء طبيب

وقال تعالى: ﴿وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ أي: لا تعرفون؛ وقال عليه

الصلاة والسلام: «رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه...» الحديث[١]، أي أفهم اهـ من شرح المحصول للقرافي.

فقول القرافي في التنقيح عازيا للمازري: «الفقه لغة: الفهم والشعر والطب»، ونقله في الأصل، يوهم أن الثلاثة ألفاظ لمعانٍ متغايرة، يأتي الفقه لجميعها، والذي للمازري هو ما تقدم.

وفقِه بالكسر: فهم، وبالضم: صار له الفقه سجية، فالأول فاقه، والثاني فقيه. وفقَه بالفتح سبق غيره إلى الفهم على قاعدة أفعال المغالبة، وقياس اسم فاعلها فاقِه.

والفقه اصطلاحا هو المراد في النظم، فهو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية كما هي عبارة جمع الجوامع.

فالعلم جنس، ولو عبر بالمعرفة ـ كما قال تقي الدين بن دقيق العيد ـ لكان أحسن، لما سيأتي.

وقوله: «بالأحكام» قال محمد جعيط: الحكم لفظٌ مشترك، يطلق على المحكوم عليه وبه ووقوع النسبة ولا وقوعها، وخطاب الله المتعلق بفعل المكلف، والنسبة التامة بين الطرفين التي هي ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه، والمراد به هنا هو هذا، أي العلم بكل النسب التامة اهـ.

واحترز بهذا عن العلم بالذوات والصفات والأفعال. قاله في الحاصل[٢].

---

(١) هذا طرف من حديث أخرجه أبو داود في كتاب العلم «باب فضل نشر العلم» (رقم: ٣٦٦٠)، والترمذي في أبواب العلم «باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع»، (رقم: ٢٦٥٦).

(٢) أي قاله القاضي تاج الدين محمد بن حسين الأرموي المتوفى سنة: (٦٥٦هـ) في الحاصل، وهو من مختصرات المحصول، وهو مأخذ المنهاج للبيضاوي. انظر كشف الظنون: (٢/ ١٦١٥).

ووجه ما قاله ـ كما للأسنوي ـ أن العلم لا بد له من معلوم، وذلك المعلوم إن لم يكن محتاجا إلى محل يقوم به فهو الجوهر، كالجسم؛ وإن احتاج، فإن كان سببا للتأثير في غيره فهو الفعل، كالضرب والشتم؛ وإن لم يكن سببا، فإن كان نسبة بين الأفعال والذوات فهو الحكم؛ وإن لم يكن فهو الصفة، كالحمرة والسواد. فلما قيد العلم بالحكم كان مُخْرِجا للثلاثة اهـ

وقوله: الشرعية، أي المنسوبة إلى الشرع لأخذها منه تصريحا أو استنباطا، واحترز به عن العلم بالأحكام المأخوذة من العقل، كالعلم بأن العالم حادث؛ أو من الحس، كالعلم بأن النار محرقة؛ أو من الوضع والاصطلاح، كالعلم بأن الفاعل مرفوع؛ إذ مرادهم بالشرعي هنا ما تتوقف معرفته على الشرع.

وقوله: العملية، أي المتعلقة بعمل، واحترز به عن العلم بالأحكام الشرعية العلمية، وهو أصول الدين، كالعلم بكون الإله واحدا سميعا بصيرا.

قال في الأصل: فالمتكلم يثبت الوحدة، والفقيه يثبت وجوبها، فالحق أن الاعتقاد وسائر الإدراكات انفعال لا فعل للنفس، وإذا لم يكن فعلا فلا يكون عملا إلا على سبيل التسامح اهـ

ثم إنه إما أن يراد بالعمليةِ عمل الجوارح خاصة، أو ما هو أعم منه ومن عمل القلوب؛ فإن أريد الأول ورد عليه إيجاب النية وتحريم الرياء والحسد وغيرهما، فإنها من الفقه، وليس فيها عمل الجوارح، وإن أريد الثاني ورد عليه أصول الدين، فإنه ليس بفقه، مع أنه عمل القلب، ولو قال: «الفرعية» كما قال الآمدي وابن الحاجب لكان يخلص من الاعتراض اهـ قاله الأسنوي، ونحوه للقرافي في نفائس الأصول.

قال الشيخ محمد جعيط: ثم إن كون الأحكام الفقهية عملية أغلبي؛ وإلا فمنها ما ليس عمليا، كطهارة الخمر إذا تخلل، وكمنع الرق الإرث، وغير ذلك اهـ

لكن قال في الأصل مجيبا عن هذا الاعتراض: إن الطهارة تستلزم حليّة تناولِ الشيء، وهو عمل، والرِق يمنع الإرث وهو عمل، وانح ذلك النحو اهـ.

واحترز بالمكتسب عن علم الله تعالى، وما يلقيه في قلوب الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام من الأحكام بلا اكتساب.

واحترز بقوله: «من أدلتها التفصيلية» عن العلم الحاصل للمقلد في المسائل الفقهية، فإن المقلد إذا علم أن هذا الحكم أفتى به المفتي، وعلم أن ما أفتى به المفتي هو حكم الله تعالى في حقه، علم بالضرورة أن ذلك حكم الله تعالى في حقه؛ فهذا وأمثاله علم بأحكام شرعية عملية، لكنه مكتسب من دليل إجمالي، فإن المقلد لم يستدل على كل مسألة بدليل مفصل يخصها، بل بدليل واحد يعم جميع المسائل. هكذا قاله الإمام في المحصول وغيره، وتابعه عليه صاحب الحاصل وصاحب التحصيل[1]. أفاده الأسنوي.

قال الزركشي في تشنيف المسامع: والظاهر أن ذكرها ليس للاحتراز عن شيء، فإن اكتساب الأحكام لا يكون من غير أدلتها التفصيلية، وإنما ذُكِر للدلالة على المكتسب منه مطابقة اهـ.

قال ابن عرفة في مختصره الأصلي: والفقه في عُرْف عصرنا ضبط عارف المحتاج إليه من علم العربية، وكثرة معتبرة من أحكام كثيرة من أنواع وقائع المكلفين باجتهاد إمام معتبرة إمامته. وسامح كثير في شرط العربية فيه اهـ.

وقد أوردوا على تعريف الفقه المتقدم أبحاثا، منها ما أورده الرازي في المحصول، وأصله للباقلاني، قال في المحصول: فإن قلت الفقه من

---

(١) صاحب الحاصل: هو تاج الدين الأرموي وقد تقدمت ترجمته، وصاحب التحصيل: هو سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي. المتوفى سنة: (٦٨٢)، وكتابه هذا من مختصرات المحصول. انظر كشف الظنون (٢/ ١٦١٥).

باب الظنون فكيف جعلته علما؟ قلت: المجتهد إذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم قطع بوجوب العمل بما أدى إليه ظنه، فالحكم معلوم قطعا، والظن واقع في طريقه اهـ

وانظر بسط جوابه في الإبهاج للسبكي.

قال العلامة الطاهر بن عاشور عند قول القرافي: «لأن كل حكم شرعي ثابت بالإجماع، وكل ما ثبت بالإجماع فهو معلوم، فكل حكم شرعي معلوم» ما نصه: أصل الجواب لإمام الحرمين في البرهان، واختلفت عبارات المتأخرين في تقريره، وحاصلها يرجع إلى ما هنا، وهو كلامٌ غير تام؛ منشؤه اشتباه الحكم المستنبط في آحاد المسائل بالحكم العام الذي هو وجوب اتباع المجتهد لما أداه إليه اجتهاده، وذلك هو المعلوم المقطوع به. أما كون حكم الله الثابت في آحاد المسائل الذي هو مختلف باختلافها واحدا في كل واحدة منها، وهو ما ظهر للمجتهد، فلا جزم له به؛ لأنه لا يتجاوز الظن بالإصابة، ويُجوِّز الخطأ على نفسه، لذلك قد يراعي مذهب المخالف في درء الحدود وتقرير فاسد العقود؛ أما القطع بمصادفة مراد الله تعالى فهو مذهب المصوبة. ولا شك أن المعبر عنه بالفقه هو أدلة آحاد المسائل لا الدليل العام الدال على وجوب اتباع المجتهد لما أداه إليه اجتهاده؛ لثبوته للمقلد أيضاً. والدليل العام القائم للمجتهد وإن كان يقينا إلا أنه لا يفيد علما بثبوت الأحكام، بل بوجوب العمل بها. ولا شك أن ظاهر تعليق العلم بالأحكام كونها معلومة بطريق علمه بثبوتها، وبهذا تفسد المقدمة الأولى، وهي قوله: «كل حكم شرعي ثابت بالإجماع»، بل كل حكم شرعي واجب اتباعه على من ثبت عنده، لا ثابت إصابته، وكذا قوله: «كل ما ظنه مالك فهو حكم الله قطعا».

وإذا تقرر هذا فلا بد من تأويل العلم في التعريف بما يشمل الظن القوي، ولذا عدل عن هذا التعريف إمام الحرمين في الورقات فقال: «الفقه هو معرفة الأحكام الشرعية»؛ لأن المعرفة تشمل الظن اهـ

وقد انفصل بعضهم بأن المراد بالعلم هنا الصناعة، كما تقول: علم

النحو أي صناعته، وحينئذٍ يندرج فيه الظن واليقين، فلا يرد السؤال.

وقد أشار السبكي في الإبهاج إلى هذا الجواب بقوله: وقد يطلق العلم باصطلاح ثالثٍ على الصناعة، كما تقول: علم النحو أي صناعته، فيندرج فيه الظَّن واليقين؛ وكل ما يتعلق بنظر في المعقولات لتحصيل مطلوب يسمى علما، ويسمى صناعة، وعلى هذا الاصطلاح لا يرد سؤال الظن، لكنهم كلهم أوردوه، فكأنهم لم يريدوا هذا الاصطلاح، أو أرادوه، ولحظوا معه معنى العلم في الأصل اهـ

وقد أوردوا على التعريف كذلك أنه إن كان المراد بالأحكام البعض لم يطرد، ضرورة تحققه بدون تحقق المحدود، لدخول المقلد في الحد، وخروجه من المحدود؛ وإن كان المراد بالأحكام الجميع، لم ينعكس ضرورة تحقق المحدود بدون الحد، لأن المجتهدين لا يعلمون جميع الأحكام، لثبوت «لا أدري» بالنسبة إليهم، وصدقهم في أخبارهم. فالحد إذن غير مطرد أو غير منعكس. قاله في رفع الحاجب[1].

ومما أجيب به أن المراد بالأحكام الجميع، وينعكس، لأن المراد تهيؤ المجتهد للعلم بالجميع، لا نفس العلم بالجميع، والعلم بهذا المعنى لا ينافي ثبوت «لا أدري». وإلى هذا الجواب أشار الناظم بقوله:

(.................. والعلم بالصلاح فيما قد ذهب)

والمراد بالتهيؤ الاستعداد القريب، لا كاستعداد العامي قاله في رفع الحاجب. وذلك بأن تكون له مَلَكة يقتدر بها على إدراك جزئيات الأحكام، والمراد بالمَلَكَة كيفية راسخة في النفس متسببة عن استجماع المآخذ والأسباب والشروط التي يكفي المجتهد الرجوعُ إليها في معرفة الأحكام الشرعية الفرعية التي لا تنال إلا بالاستنباط. قاله في التقرير والتحبير.

---

(١) هو شرح التاج السبكي على مختصر ابن الحاجب.



قال البرماوي[1] في شرح ألفيته: نعم إطلاق أنهم علموا بمعنى القوة مجاز يصان عنه الحد، إلا أن يدعى قرينة أو اشتهار عرفي صيره حقيقة اهـ.

ولما كان العلم بهذا المعنى لا ينافي «لا أدري» قال الناظم:

(فالكل من أهل المناحي الأربعه يقول: لا أدري فكن متبعه)

قال في التقرير والتحبير: ولا يقدح في هذا ثبوت «لا أدري» في بعض المسائل من بعضٍ منْ لا شك في كونه مجتهدا، كالإمام أبي حنيفة، والإمام مالك، لجواز أن يكون ذلك لتعارض الأدلة تعارضا يوجب الوقف، أو لعدم التمكن من الاجتهاد في الحال، أو لعارض غير هذين من العوارض الموقفة للمجتهد عن الحكم بشيء معين اهـ.

وقال في التلويح: فإن بعض من هو فقيه بالإجماع قد لا يعرف بعض الأحكام، كمالك سئل عن أربعين مسألة، فقال في ست وثلاثين: لا أدري اهـ.

ونحو هذه الحكاية للسبكي في رفع الحاجب، والأسنوي في شرح المنهاج، والمحلي في شرح جمع الجوامع.

والذي ذكر أبو عمر بن عبد البر في التمهيد، بسنده إلى الهيثم بن

---

(١) المراد به هنا وفي سائر الكتاب هو: شمس الدين محمد بن عبد الدائم البرماوي الشافعي، أحد الأئمة الأجلاء، وصنف التصانيف المفيدة، منها «شرح البخاري» شرح حسن، ونظم «ألفية» في أصول الفقه لم يسبق إلى مثل وضعها، وشرحها شرحا حافلا، وكان يقول: أكثر هذا الكتاب هو جملة ما حصَّلت في طول عمري، وقد لازم البدر الزركشي، وتمهر به، وحرر بعض تصانيفه، ومن بحره استمد في شرح ألفيته، توفي عام: (٨٣١). شذرات الذهب (٩/ ٢٨٦) والضوء اللامع (٧/ ٢٨١) **أما البرماوي محشي شرح المنهج للشيخ زكريا فهو**: إبراهيم بن محمد بن شهاب الدين أحمد بن خالد البرماوي الأنصاري برهان الدين الأزهري الشافعي، توفي سنة (١١٠٦). هدية العارفين (١/ ٣٦).

جميل[١]، أنه قال: «شهدت مالك بن أنس سئل عن ثمان وأربعين مسألة، فقال في اثنتين وثلاثين منها: لا أدري» اهـ.

قال العلامة أحمد بن عبد العزيز الهلالي في نور البصر: وهذا هو المشهور في هذه الحكاية، دون ما عند المحلي في شرح جمع الجوامع اهـ.

وروى ابن عبد الحكم عن الشافعي أنه سأله عن المتعة، أكان فيها طلاق أو ميراث أو نفقة؟ فقال: والله لا أدري. وروي عن أبي حنيفة ﷺ أنه سئل عن ثمان مسائل. فقال: لا أدري. وفي شرح المهذب عن الإمام أحمد أنه كان يكثر من قول لا أدري.

وقول الناظم: «فكن متبعه» قال في الأصل: فاتبع ذلك، فإنه يدل على الورع، ولله در القائل:

ومن كان يهوى أن يرى متصدرا ويكره «لا أدري» أصيبت مقاتله

انتهى منه.

قال أبو عمر بن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله: عن مالك قال: كان ابن عباس يقول: إذا ترك العالم «لا أعلم» فقد أصيبت مقاتله اهـ.

وله في التمهيد: عن مالك قال: سمعت ابن هرمز[٢] يقول: ينبغي للعالم أن يورث جلساءه من بعده «لا أدري»، حتى يكون أصلا في أيديهم، فإذا سئل أحدهم عما لا يعلم قال: «لا أدري» اهـ.

---

(١) هو الحافظ الكبير محدث أنطاكية أبو سهل البغدادي، حدث عن حماد بن سلمة ومالك وغيرهما، مات سنة ثلاث عشرة ومائتين. انظر تذكرة الحفاظ (١/ ٢٦٦).

(٢) هو الحافظ المقرئ أبو داود عبد الرحمن بن هرمز مولى ربيعة بن الحارث بن عبد الملك الهاشمي المدني كاتب المصاحف، سمع أبا هريرة وأبا سعيد الخدري وجماعة، وكان ثقة ثبتا عالما مقرئا تحول في آخر عمره إلى ثغر الإسكندرية مرابطا، فتوفي في سنة سبع عشرة ومائة. انظر تذكرة الحفاظ (١/ ٧٥).

وقد ورد أن «لا أدري نصف العلم»[١].

فائدة: ومن المواضع التي يحسن فيها قول لا أدري مناظرة الجهول، قال:

وإذا جلست إلى الرجال وأشرقت ... في جو باطنك العلوم الشرد
فاحذر مناظرة الجهول فإنما ... تغتاظ أنت ويستفيد ويجحد

وإنما يصلح للإفادة ذو أدب ترجى له السيادة. قاله الشيخ العلامة السالك بن الإمام الوداني[٢] رحمه الله في شرحه الثمار المخضود، فيما قيده عنه بعض تلامذته على نسخته من نشر البنود[٣].

تعريف الحكم:

ولما جرى ذكر الحكم في تعريف الفقه شرع الناظم في تعريفه، فقال:

(كلام ربي إن تعلق بما ... يصح فعلا للمكلف اعلما)
(من حيث إنه به مكلف ... فذاك بالحكم لديهم يعرف)

---

(١) رواه الدارمي والبيهقي في «المدخل» عن الشعبي من قوله. كشف الخفاء ت هنداوي (٢/ ٤٢٥).

(٢) هو إمام وادان السالك بن الإمام بن الحسن، كان صدرا من صدور العلماء ومفخرا من مفاخر الأولياء، وأحد الفقهاء الأتقياء، نحويا لغويا أديبا لبيبا، حسن الفهم ثاقب الذهن، له تأليف جيد سماه: «قرة العين وإزالة الشك والرين»، جمع فيه بين الحقيقة والشريعة، أوله التوحيد، ووسطه الفقه، وآخره التصوف. انظر منح الرب الغفور في ذكر ما أهمل صاحب فتح الشكور ط: مطابع الوحدة العربية (ص: ١٠٣).

(٣) قد دلتنا هذه التقاييد التي وقفنا عليها في نسختين مصورتين من المكتبات التيشيتية على أن هذا الكتاب شرح لمراقي السعود، أجاد فيه البحث والتحقيق، ولعله أول شرح عليه بعد نشر البنود، لكنه ما زال مفقودا إلى الآن. والله تعالى أعلم.
وقد أرخت نهاية أقدم النسختين بسنة خمس وثلاثين ومائتين وألف، أي بعد وفاة الناظم بسنتين؛ وأما الثانية فمؤرخة بعام ثلاثة وستين، وليست منقولة عن الأولى وإن توافقتا في أكثر التقاييد.

يعني: أن الحكم هو كلام الله المتعلق بما يصح فعلا للمكلف من حيث هو مكلف.

فعلى أن المراد بالحكم هنا هو ما تقدم ذكره في تعريف الفقه تكون «أل» في الحكم للعهد الذكري؛ قال في الأصل: والصواب مغايرة ما هنا لما تقدم، لأن الحكم المذكور في تعريف الفقه ليس خطاب الله تعالى، بدليل تقييده بالشرع، والمعرف هنا هو الحكم عند الأصوليين، ولا يكون إلا شرعيا، وإنما ذكر هنا لكونه من المقدمات التي يتوقف عليها المقصود، إذ الأصولي تارة يثبت الحكم، وتارة ينفيه، والحكم على الشيء فرع تصوره.

والحكم في اللغة قد جاء بمعنى المنع والصرف، يقال: حكمت الرجل عن إرادته، إذا صرفته عنها، ومنه سمي الرجل حكيما، لأنه يمنع نفسه عما لا ينبغي، ومنه الحديدة التي في اللجام، لأنها تمنع الدابة عن الجموح؛ وبمعنى الإحكام والإتقان، ومنه الحكيم في صفاته تعالى، وهو فعيل بمعنى مفعِل.

فيحتمل أن يكون الحكم بالمعنى الشرعي مأخوذا من الأول، لأنه شُرِعَ زاجرا وصارفا عما لا ينبغي من الأفعال، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾؛ ويحتمل أن يكون مأخوذا من الثاني، لأنه يدل على إحكام وإتقان شارعه، حيث خص كل فعل بما ينبغي تخصيصه به اهـ. قاله الصفي الهندي[1] في نهاية الوصول.

والحكم في الاصطلاح هو المعرف في النظم، فهو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث إنه مكلف. قاله في جمع الجوامع.

قال الزركشي: فالخطاب جنس، والمراد به ما وجه من الكلام نحو

(١) هو شيخ الشيوخ صفي الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي ثم الهندي، الشافعي المتكلم على مذهب الأشعري، أخذ عن صاحب التحصيل. توفي عام: (٧١٥). شذرات الذهب (٦ / ٣٧).

الغير لإفادته، وبإضافته إلى الله تعالى يخرج خطاب غيره اهـ.

والتعبير بالخطاب تعقبه القرافي على صاحب المحصول. قال في شرح التنقيح: فلفظ الخطاب والمخاطبة إنما يكون لغة بين اثنين، وحكم الله تعالى قديم، فلا يصح فيه الخطاب، وإنما يكون ذلك في الحادث، والصحيح أن يقال: كلام الله القديم اهـ. ونحوه له في النفائس. ولعل الناظم عدل عن عبارة الجمع لهذا.

والمتعلق بفعل المكلف مُخْرِجٌ لأربعة أشياء: ما يتعلق بذاته، نحو: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾؛ وبفعله، نحو: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، وبالجمادات، نحو: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ﴾، وبذوات المكلفين، نحو: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ﴾ اهـ

وقد عدل الناظم عن قول الجمع وغيره: «بفعل المكلف» إلى قوله: ﴿بما يصح فعلا﴾ لما قاله في الأصل، ونحوه للزركشي في البحر، قال: وقولنا: «بفعل المكلف» فيه تجوز، فإنه لا يتعلق التكليف إلا بمعدوم يمكن حدوثه، والمعدوم ليس بفعل حقيقة؛ ولو احترز عنه لقيل: بما يصح أن يكون فعلا اهـ.

وتوضيحه أن لفظ الفعل يطلق على المعنى الذي هو وصف للفاعل موجود، كالهيئة المسماة بالصلاة، ويقال له الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر، وهذا متعلق التكليف، ويطلق لفظ الفعل على نفس إيقاع الفاعل هذا المعنى، ويقال فيه الفعل بالمعنى المصدري الذي هو أحد مدلولي الفعل النحوي، وليس هذا متعلق التكليف؛ لأنه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج قاله ابن أبي شريف[1].

---

(١) هو كمال الدين أبو المعالي محمد بن الأمير ناصر الدين محمد بن أبي بكر المقدسي الشافعي، الشيخ الإمام شيخ الإسلام، من مصنفاته: الدرر اللوامع بتحرير جمع الجوامع في الأصول، والمسامرة بشرح المسايرة، وغير ذلك. شذرات الذهب (٨/٢٩).

وقوله: «من حيث إنه به مكلف» يخرج ما تعلق بفعل المكلف لا من حيث هو مكلف، نحو قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾، فقوله: ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ لم يتعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف، بدليل أنه يعم المكلف وغيره، بل من حيث إنه مخلوق لله تعالى، وليس ذلك حكما شرعيا، بل هو من باب العقائد، لا الأحكام. وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «صلة الرحم تزيد في الرزق»[1]. قاله في تشنيف المسامع.

ومعنى التعلق كونه مطلوب الفعل، أو الترك، أو مأذونا فيه؛ وهذا التعلق معنوي قبل التكليف بمعنى أنه إذا وجد بصفة التكليف صار مكلفا بذلك الطلب القديم من غير تجدد طلب آخر، وهذا مبنيٌّ على إثبات الكلام النفسي، وخالف المعتزلة لإنكارهم الكلام النفسي، وهو تنجيزي بعده. قال في الكوكب الساطع:

والأمر بالمعدوم والنهي اعتلق أي معنويا، وأبى باقي الفرق

ثم إن لفظ «به» في قول الناظم: «من حيث إنه به مكلف» زيادة ليست في جمع الجوامع. وقد أورد بعضهم على السبكي أنه كان عليه أن يزيده في حده. واعترض ذلك الزركشي بأن زيادتها تقتضي أن المكلف لا يخاطب إلا بما كلف به، وليس كذلك، فإن المندوب والمكروه والمباح مخاطب بها، مع أنها غير مكلف بها على ما هو المختار، فلا تكليف في الحقيقة إلا بالواجب والمحظور، فوجب حذف «به» ليتناول الحد جميع الأحكام المخاطب بها، مكلفا بها أو غير مكلف بها اهـ.

وليس عدم تناول التعريف لأفعال الصبي مفسدا لعكسه على مذهب الشافعية، إذ لا يتعلق بفعله عندهم خطاب، والدليل عندهم على ذلك الإجماع على أن شرط التكليف العقل والبلوغ، وإذا انتفى التكليف عنه لفقد شرطه انتفى الحكم الشرعي عن أفعاله. قاله الصفي الهندي في نهاية الوصول.

---

(١) الحديث أخرجه القضاعي عن ابن مسعود، لكن بلفظ: «في العمر». انظر كنز العمال: (٣/ ٣٥٦).

وقد احتجوا بحديث البخاري: **«رفع القلم عن ثلاث، عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق»**(١).

قال البرماوي: وفي التعبير بالرفع تأويلان: أحدهما أنه على حقيقته في كونه يستدعي سبق وضع، وهو في الصبي المميز كذلك، فقد قال البيهقي: إن الأحكام إنما نيطت بخمس عشرة سنة من عام الخندق، وإنما كانت قبل ذلك تتعلق بالتمييز اهـ، ولذلك صح إسلام علي في الصبا؛ لأنه قبل الرفع، والثاني أن المراد بالرفع عدم وضعه أصلا اهـ من شرحه على ألفيته.

وقد احتج عز الدين ابن عبد السلام على القائلين بعدم تكليفه بالحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِيَسْتَـْٔذِنكُمُ ٱلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ وَٱلَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا۟ ٱلْحُلُمَ مِنكُمْ﴾.. الآية. قاله الشيخ السالك بن الإمام رحمه الله تعالى، منظرا في قولهم: إن المكلف العاقل البالغ.

ومذهب المالكية أن الصبي مكلف بغير الواجب والمحرم، كما سيشير إليه الناظم بعد هذا، ولهذا قال في الأصل: فالأولى أن يقال في التعريف: «بما يصح أن يكون فعلا للعباد».

والخلاف إنما هو بالنسبة للصبي الذي عقل معنى القربة، وإلا فهو كالبهيمة.

(قد كلف الصبي على الذي اعتمي بغير ما وجب والمحرم)

يعني: أن الصبي مكلف بغير الواجب والمحرم على الذي رجحه ابن رشد في المقدمات والقرافي؛ للحديث الذي نسبه الناظم فيما يأتي للخثعمية تبعا للقرافي؛ وهو أنها أخذت بضبعي صبي وقالت: يا رسول الله

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الطلاق في ترجمة «باب الطلاق في الإغلاق والكره».

ألهذا حج؟ قال: نعم، ولك أجر[١].

ولذلك صح نكاح الصبي، لأنه سبب إباحة، دون طلاقه، لأنه سبب تحريم. قاله القرافي.

فهو ووليه مندوبان إلى الفعل مأجوران؛ وقيل: المأمور الولي وحده، وقيل: الصبي وحده؛ وعلى أن الولي مأمور وحده أو مع الصبي، فهل الأمر على سبيل الوجوب أو الندب، وعلى أن المأمور الولي وحده لا ثواب للصبي، بل للوالدين على السواء، أو الثلثان للأب وللأم الثلث. انظر الأصل.

(وهو إلزام الذي يَشُقُّ أو طلب فاه بكل خلق)

أي: أن التكليف من الكلفة، وهي المشقة، قال:

تكلفني ليلى وقد شط وليها وعادت عوادٌ بيننا وخطوب

فالتكليف على هذا فعل ما فيه مشقة، لكن اختلف فيه هل هو إلزام ما فيه مشقة، وعلى هذا لا يدخل فيه إلا الواجب والمحرم، أو هو طلب ما فيه مشقة، وعلى هذا لا يدخل فيه الجائز؟.

وما قاله بعضهم من أنه يدخل من حيث اعتقاده جوازه لا ينهض، لأن غيره كذلك.

(لكنه ليس يفيد فرعا فلا تضق لفقد فرع ذرعا)

أي: أن الخلاف بين المتكلمين في هذا لا ينبني عليه فرع.

فإن قيل: تنبني عليه مسألة تكليف الصبي، فإن كان التكليف إلزاما لم يكن مكلفا، وإلا كان مكلفا. فالجواب أن هذا ليس فرعا، إذ الفرع

---

(١) الحديث أخرجه مالك في الموطأ «في جامع الحج»، لكن بدون أن ينسب المرأة لخثعم، (رقم: ٩٤٤)، وكذا مسلم «باب صحة حج الصبي وأجر من حج به»، (رقم: ٣٢٥٤).

حكم الشرع المتعلق بفعل المكلف، وما ذكر هو خلاف في مجرد التسمية، فهو أمرٌ لفظي؛ وإنما يتم ذلك لو كان الخلاف في خطابه مبنيا على هذا الأصل. والله تعالى أعلم.

قال أبو إسحاق الشاطبي: ليست هذه المسألة من أصول الفقه، ولا عونا فيه، وكل مسألة لا تنبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عونا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، كمسألة ابتداء الوضع، وأمر المعدوم، وهل كان ﷺ متعبدا بشرع من قبله، ولا تكليف إلا بفعل، وما أشبه ذلك اهـ.

(والحكم ما به يجيء الشرع   وأصل كل ما يضر المنع)

قوله: (والحكم ما به يجيء الشرع) أي: لا حكم قبل مجيء الشرع، لأن تعريف الجزأين مؤذن بالحصر.

والحكم الشرعي الذي هو خطاب الله تعالى قديم، وإنما الحادث التعلق التنجيزي عند وجود المكلف متصفا بشروط التكليف، ولا حكم تنجيزيا يتعلق بنا قبل بعثة الرسول ﷺ، والدليل على انتفائه انتفاء لازمه من الثواب والعقاب، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ أي: ولا مثيبين، فاغتنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله الأظهر في تحقق معنى التكليف، إذ العقاب لا يقع إلا على شيء ملزم، والثواب يكون على ذلك وعلى غيره قاله في الأصل.

والقول بأن الرسول في الآية العقل وتخصيص العذاب فيها بالدنيوي خلاف الظاهر في الأول وتخصيص بلا مخصص في الثاني.

وخالفت المعتزلة فحكّمت العقل، فجعلته طريقا إلى العلم بالحكم الشرعي، يمكن إدراكه به من غير سمع، فالحكم الشرعي عندهم تابع للمصالح والمفاسد، فما كان حسنا عقلا أذن فيه الشرع، وما كان قبيحا نهى عنه. وستأتي مسألة التحسين والتقبيح إن شاء الله تعالى في قول الناظم: (ما ربنا لم ينه عنه حسن... إلخ).

قال ولي الدين في التحرير: قوله ـ يعني صاحب المنهاج ـ: (الفصل الأول في الحاكم: وهو الشرع دون العقل)، يوهم أن المعتزلة قائلون بتحكيم العقل، وهم لم يقولوا ذلك، بل اتفق الناس على أن الحاكم هو الشرع، والمعتزلة قالوا: العقل له صلاحية الكشف عن حكم الشرع اهـ

وقوله: (وأصل كل ما يضر المنع) يعني بعد ورود الشرع، كالمسمومات والمسكرات، لقوله ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**»[1]. وأصل كل ما ينفع الإذن.

قال الزركشي في البحر المحيط: الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع، خلافا لبعضهم. وهذا عندنا من الأدلة فيما بعد ورود الشرع، أعني أن الدليل السمعي دل على أن الأصل ذلك فيهما، إلا ما دل دليل خاص على خلافه فيهما.

أما قبله، فقد سبقت المسألة في أول الكتاب: «لا حكم للأشياء قبل الشرع»، ولم يحكوا هنا قولا بالوقف كما هناك، لأن الشرع ناقل اهـ.

قال القرافي في شرح التنقيح: من قال من الفقهاء بأن الأفعال قبل الشرع على الحظر أو الإباحة ليس موافقا للمعتزلة، بل من أهل السنة، غير أنه قال ذلك لمدارك شرعية.

أما دليل كونها على التحريم فقوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْۖ﴾، فمفهومه أن المتقدم قبل الحل هو التحريم، وكذلك قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾.

وأما دليل الإباحة فقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ إلخ كلامه.

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الأقضية «باب القضاء في المرفق»، (رقم: ١٤٢٤).

قال ابن عاصم:

وحمل الأشياء قبل الشرع على الإباحة لها والمنع
الأصبهاني والابهري والقول بالتوقف المرضي
لكن على دلالة شرعيه

قلت: وقوله: الأصبهاني يريد أبا الفرج، كما صرح به في المهيع، لكن أبا الفرج هذا مالكي بغدادي[1]، وليس هو أبا الفرج الأصبهاني صاحب الأغاني[2]. قال الباجي في إحكام الفصول: الذي علقه أكثر أصحابنا أن الأشياء في الأصل على الوقف، ليست بمحظورة ولا مباحة؛ وقال أبو الفرج المالكي: الأشياء في الأصل على الإباحة؛ وقال أبو بكر الأبهري: الأشياء في الأصل على الحظر اهـ.

(ذو فترة بالفرع لا يراع وفي الأصول بينهم نزاع)

ذو الفترة هو من كان بين رسولين، لم يرسل له الأول، ولم يدركه الثاني، فهذا لا يراع أي لا يفزع بالفروع كالصلاة مثلا، وأما في الأصول من الإيمان والتوحيد ففي ذلك بينهم نزاع. ومبناه هل يجب الإيمان بمجرد العقل أم لا؟.

أقسام الحكم الشرعي:

ولما تقدم للناظم تعريف الحكم شرع في ذكر تقسيماته، فقال:

---

(١) هو أبو الفرج بن عمرو الليثي القاضي، نشأ ببغداد وأصله من البصرة، صحب إسماعيل وتفقه معه، وله الكتاب المعروف بالحاوي في مذهب مالك، وكتاب اللمع في أصول الفقه، روى عنه أبو بكر الأبهري، ولم يزل قاضيا إلى أن مات سنة ثلاثين، وقيل: إحدى وثلاثين وثلاثمائة. الديباج المذهب: (٢/ ١٢٧).

(٢) هو أبو الفرج علي بن الحسين القرشي الأموي الكاتب الأصبهاني، وهو أصبهاني الأصل بغدادي المنشأ، كان من أعيان أدبائها وأفراد مصنفيها، وكان عالما بأيام الناس والأنساب والسير، توفي سنة: ٣٥٦. وفيات الأعيان: (٣/ ٣٠٧).

(ثم الخطاب المقتضي للفعل   جزما فإيجاب لدى ذي النقل)

(وغيره الندب....................   ....)

يعني: أنه إذا اقتضى الخطاب الذي هو كلام الله تعالى النفسي من المكلف فعل شيء اقتضاء جازما فهو إيجاب. ومتعلق هذا الخطاب يسمى واجبا، والوجوب في اللغة: اللزوم والسقوط، قال تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ الآية. قال المازري: وهو في الاصطلاح مأخوذ من هذا المعنى، وذلك أن الله تعالى إذا ألزم المكلف فعلا صار هذا الفعل بإلزامه سبحانه إياه لا محيص له عنه، كما لا محيص في السقوط.

والمراد بالفعل الذي هو متعلق الخطاب الأثر الذي يوجده المكلف في الخارج، كالهيئة المخصوصة المسماة بالصلاة، والإمساك المخصوص المسمى بالصوم، لا إيقاع هذا الأثر؛ لأن الإيقاع أمرٌ اعتباري لا وجود له في الخارج اهـ.

وغير الخطاب المقتضي للفعل جزما، وهو المقتضي له لا جزما، هو الندب، ومتعلقه مندوب، من ندبه للأمر إذا دعاه إليه، قال:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم   في النائبات على ما قال برهانا.

(........ وما الترك طلب   جزما فتحريم له الإثم انتسب)

(أو لا، مع الخصوص، أو لا، فع ذا   خلاف الاولى، وكراهة خذا)

(لذاك. والإباحة الخطاب   فيه استوى الفعل والاجتناب)

يعني: أن الخطاب المقتضي للترك جزما فتحريم، والتحريم لغة: المنع، قال تعالى: ﴿فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾، وقال امرؤ القيس:

جالت لتصرعني فقلت لها: اقصري   إني امرؤ صرعي عليك حرام

قال في التنقيح: الواجب ما ذم تاركه شرعاً، والمحرم ما ذم فاعله شرعا اهـ.

قال الشوشاوي[1] في شرحه: بخلاف ما ذم تاركه عرفا كالأضحية والعقيقة، وكذلك من يلبس خلاف لباس بلده، لأن من خالف زي بلده ذموه. قال: ومثال ما يذم فاعله عرفا طلب العلم عند العامة في زمننا هذا، لأن من طلب العلم في زمننا يذمه العامة اهـ.

قلت: قال هذا في آخر القرن التاسع، فكيف لو رأى زمننا؛ فما أشبه الليلة بالبارحة. والله المستعان.

والخطاب المقتضي للترك لا جزما بأن جوز فعله، فلا يخلو إما أن يكون مع الخصوص، بأن ينص على النهي عنه، كما في حديث الصحيحين: «**إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين**»[2]، أو لا مع الخصوص، بأن استفيد النهي عنه من الأمر بضده ندبا، كصلاة الضحى، وفطر مسافر لا يتضرر بالصوم، فذا الأخير خلاف الأولى، وذاك الأول ـ وهو الخطاب المدلول عليه بالنهي المخصوص ـ خطاب كراهة؛ فالطلب في المطلوب بالخصوص أشد منه في المطلوب بغير الخصوص.

قال في البحر المحيط: هذا النوع ـ يعني خلاف الأولى ـ أهمله الأصوليون، وإنما ذكره الفقهاء، وهو واسطة بين الكراهة والإباحة اهـ.

وقد يطلق المكروه ويراد به الحرام، كقول مالك: أكره كذا، ويريد الحرام، قال ابن عاصم:

---

(١) هو الحسن بن علي الرجراجي، له نوازل في الفقه وشرح تنقيح القرافي، توفي في آخر التاسع بتاردنت من سوس. انظر نيل الابتهاج (بهامش الديباج) (ص: ١١٠) واسم الشرح المذكور: «رفع النقاب عن تنقيح الشهاب»، وقد ذكر محققه الخلاف في اسمه، هل هو الحسن أو الحسين، واعتمد في غلاف الكتاب أن اسمه الحسين.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة «باب ما جاء في التطوع مثنى مثنى» (رقم: ١١٦٣)، ومسلم «باب استحباب تحية المسجد بركعتين» (رقم: ١٦٥٥) لكن برواية: «لا يجلس حتى يركع ركعتين».

وربما أطلق والقصد به تعين الحرام لا المشتبه

والإباحة هي الخطاب الذي استوى فيه الفعل والترك، والمباح لغة: ما ليس دونه مانع، قال عبيد:

ولقد أبحنا ما حميـ ـتَ ولا مبيح لما حمينا

(وما من البراءة الأصليه قد أخذت فليست الشرعيه)

يعني: أن الإباحة المأخوذة من البراءة الأصلية، أي استصحاب عدم التكليف حتى يرد الدليل، ليست إباحةً شرعيةً، خلافا للمعتزلة، فإنها داخلة عندهم في المراد بالإباحة شرعا، قالوا: إن المباح ما انتفى الحرج في فعله وتركه، وذلك ثابتٌ قبل الشرع وبعده. قال العضد: ونحن ننكر أن ذلك إباحة شرعية، بل الإباحة خطاب الشرع بذلك، فافترقا اهـ.

(وهي والجواز قد ترادفا في مطلق الإذن لدى من سلفا)

ضمير هي للإباحة الشرعية، يعني أن الإباحة الشرعية هي والجواز قد ترادفا في مطلق الإذن في الفعل، وعلى هذا يدخل الوجوب والندب، قاله في الأصل، وقد يقال: وكذا الكراهة وخلاف الأولى، ومنه: «**أبغض الحلال إلى الله الطلاق**»[1]، فيندرج فيه المكروه، فيكون الطلاق من أشد المكروهات، فيفهم الحديث حينئذٍ، وإلا يتعذر فهمه، لأن أفعل في لسان العرب لا يضاف إلا لجنسه.

قال الشيخ المختار بن بونه في احمراره:

ولا تضف إلا إلى ما تعلمه منه، وشذ أظلمي وأظلمه

إشارة لقوله:

يا رب موسى أظلمي وأظلمه فاصبب عليه ملكا لا يرحمه

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الطلاق «باب كراهية الطلاق» (رقم: ٢١٧٨).

وهذا هو اصطلاح المتقدمين، ولعل الناظم يشير بقوله: (لدى من سلفا) إلى ذلك، وإن لم يصرح به في الأصل. والأول هو اصطلاح المتأخرين، فقد صرح بالاصطلاحين القرافي في التنقيح.

(والعلم والوسع على المعروف شرط يعم كل ذي تكليف)

خطاب الله تعالى على قسمين: خطاب تكليف، وخطاب وضع. فخطاب التكليف محصور في الأحكام الخمسة، ويشترط فيه العلم أي العقل وبلوغ الدعوة، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾، والوسع أي الطاقة، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، فلو كلف الإنسان بما لا يعلمه أو بما لا يقدر عليه لكان تكليفا بغير الوسع، والله لا يكلف به.

فالغافل والساهي والنائم غير مكلفين عند الأكثر، وإنما وجب عليهم بعد الانتباه ضمان ما أتلفوا وقضاء ما فات في زمان الغفلة ونحوها لتقدم سببهما؛ وجوّزه قوم لثبوت الفعل في الذمة؛ ومبنى الخلاف هل هذه الأشياء مانعة من الوجوب؟ فيكون الغافل ونحوه غير مكلف، أو الأداء فقط، فهم مكلفون حال العذر، وإنما الممنوع الأداء، لعدم التمكن من الفعل.

قال الشيخ السالك بن الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ ما نصه: من تأمل وتصفح الشريعة وجد الغافل عن التصديق مؤاخذا، ولعل الغافل الذي لا يؤاخذ الغافل عن التصور كما قال السيد[1]، إذ قال: الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه، والغافل عن التصديق يجوز تكليفه. قلت: كمن نظر إلى أجنبية يظنها زوجته، فهذا غافل عن التصور الذي هو النظر إلى الأجنبية، ومن

---

(١) المراد به عند الإطلاق: علي بن محمد بن علي الحنفي الشريف الجرجاني. قال العيني في تاريخه: عالم بلاد الشرق؛ كان علامة دهره، وكانت بينه وبين الشيخ سعد الدين مباحثات ومحاورات في مجلس تمرلنك؛ وله تصانيف مفيدة، توفي بشيراز سنة: (٨١٦هـ). بغية الوعاة: (٢/ ١٩٦).

نظر إلى أجنبية عالما أنها أجنبية غافلا عن التحريم فهذا غافل عن التصديق اهـ من التقايد المنقولة عنه.

ومفهوم كلام الناظم أن خطاب الوضع لا يشترط فيه علمٌ ولا وسع أي قدرة، وهو كذلك في الغالب، لوجوب الضمان على المجانين والغافلين بسبب الإتلاف، وإن لم يكن المجنون ونحوه عالما بما أتلف ولا قادرا على التحرز من إتلافه.

ومن غير الغالب كل سبب فيه جناية بالنسبة للإثم دون الغرم، كالزنا غلطا بالنسبة للحد، وشرب الخمر يظنه مباحا، والقتل خطأ.

وإنما اشترطوا العلم والقدرة في هذا النوع لأن القاعدة الشرعية تقتضي أن لا يعاقب من لم يقصد المفسدة ولم يشعر بها، أو وقعت بغير كسبه، فلأجل ذلك اشترط العلم والقدرة في الجنايات التي توجب العقوبة، بخلاف الجنايات التي لا توجب العقوبة، وإنما توجب الغرامة، فإن من أتلف شيئا يجب عليه غرمه، ولا يشترط علمه ولا قدرته على التحرز من إتلافه؛ لأن العمد والخطأ في أموال الناس سواء.

والفرق بين الجنايات التي توجب العقوبة والجنايات التي توجب الغرامة أن العقوبة زاجرة والغرامة جابرة، وشرعت الزواجر لدرء المفاسد المتوقعة، والغرامات لاستدراك المصالح الفائتة. قاله الشوشاوي في شرح التنقيح.

ويشترط العلم والرضا كذلك في كل سبب فيه نقل الأملاك.

(ثم خطاب الوضع هو الوارد بأن هذا مانع أو فاسد)
(أو ضده أو أنه قد أوجبا شرطا يكون أو يكون سببا)

يعني: أن خطاب الوضع هو ما وضعه الله تعالى علامة على وقوع الأحكام ولم يكلف به عباده، فهو الكلام النفسي الوارد بأن هذا الشيء مانعٌ من شيء آخر، كالحيض مانعٌ من الصلاة والصوم، والدين مانعٌ من الزكاة، أو أنه سبب، كالزوال سبب في وجوب الظهر، أو شرط،

كالطهارة شرط في صحة الصلاة، أو أن هذا فاسد أو صحيح مثلا. وسيأتي تعريف ذلك كله.

واختار ابن الحاجب أن الصحة والفساد أمران عقليان؛ لأنهما صفتان للفعل الحادث، وحدوث الموصوف يوجب حدوث الصفة، فلا يكونان حكمين شرعيين، وإن توقفا على الشرع.

وقال قوم: الصحة معناها: الإباحة، والبطلان معناه: الحرمة.

وعد القرافي منه التقادير الشرعية، وهي إعطاء الموجود حكم المعدوم وعكسُه، كتقدير الأعيان في السلم، والأثمان في الذمم، والذمة نفسها، وعد منه الآمدي العزيمة والرخصة.

وسمي هذا خطابُ وضع، لأن متعلقه الذي هو كون الشيء سببا مثلا ثابت بوضع الله تعالى، أي جعله، بمعنى إذا وقع هذا في الوجود فاعلموا أني حكمت بكذا. ويسمى خطاب إخبار، لأنه لا طلب فيه، ولهذا لم يشترط فيه علم ولا قدرة.

قال السنوسي[1] في شرح المقدمات - وهو أحد مؤلفاته في العقائد -: تخصيص هذه المسائل بالوضع محض اصطلاح، وإلا فالأحكام كلها بوضع الشارع.

(وهو من ذاك أعم مطلقا ....)

قوله: (وهو) أي خطاب الوضع (من ذاك) أي خطاب التكليف (أعم مطلقا) أي عموما مطلقا، لا من وجه، فإنهما يجتمعان في الزنا والسرقة

---

(١) هو عند الإطلاق محمد بن يوسف السنوسي الإمام العلامة المتفنن الصالح، إذا تحدث في علم ظن سامعه أنه لا يحسن غيره، سيما التوحيد، وصل فيه الغاية، وعقائده كافية في ذلك، له مختصر الأبي على مسلم، فيه نكت حسنة، توفي سنة: (٨٩٥). انظر نيل الابتهاج (بهامش الديباج) (ص: ٣٢٥).

مثلا، فإنهما سببان تعلق بهما التحريم والحد، وينفرد الوضع بأوقات الصلوات، ولا ينفرد التكليف، إذ لا تكليف إلا له سبب أو شرط أو مانع، قاله القرافي في شرح التنقيح.

وتعقبه الشيخ الطاهر بن عاشور في حاشيته على التنقيح بقوله: أما خطاب التكليف فزعم المصنف أن لا يتصور انفراده، وعلله بقوله: «إذ لا تكليف إلا وله سبب أو شرط إلخ»؛ وهي عبارة في التعليل فاسدة، لأنه ليس المراد من الاجتماع في الخطابين المقارنة بينهما في الوجود في وقت، بل المراد اتحاد المتعلق كما علمت، وإلا لما صح مثال انفراد خطاب الوضع عن خطاب التكليف، إذ الزوال الذي هو سبب له مسبب، وهو وجوب الصلاة، وهما مقترنان، فما صح كونه مثالا لانفراد خطاب الوضع إلا لاعتبار الانفراد والاجتماع في متعلق الخطابين؛ أما كون التكليف لا بد له من سبب فليس بمقتض اجتماع التكليف والوضع، لأن متعلق كل من الخطابين غير متعلق الآخر. فلعل صواب العبارة هكذا: «إذ لا تكليف إلا وهو سبب أو شرط إلخ». أي لا يخلو متعلق خطاب التكليف عن أن يكون سببا لشيء ما أو شرطا أو مانعا؛ وعليه يكون الدليل على عدم انفراد التكليف عن الوضع هو الاستقراء، والعهدة فيه على المصنف؛ ولهذا ينبغي إصلاح قوله: «ولا يتصور انفراد التكليف» بأن يقال: «ولا يلفى أو لا يتقرر» أو نحو ذلك، فإن كلامه بدون هذا التقرير لا يكاد يستقيم اهـ

قلت: ويدل لما قال أن هذا الاستقراء لم يتم للمصنف، فقد ظفر بأمثلة لما ينفرد فيه التكليف عن الوضع؛ فالذي ارتضاه في كتابي الفروق وشرح المحصول أن بينهما عموما من وجه. ومثل في الفروق لانفراد التكليف بأداء الواجبات واجتناب المحرمات، كإيقاع الصلوات وترك المنكرات، قال: فهذه من خطاب التكليف، ولم يجعلها صاحب الشرع سببا لفعل آخر نؤمر به أو ننهى عنه؛ بل وقف الحال عند أدائها وترتبها على أسبابها؛ وإن كان صاحب الشرع قد جعلها سببا لبراءة الذمة وترتيب الثواب ودرء العقاب، غير أن هذه ليست أفعالا للمكلف، ونحن لا نعني

بكون الشيء سببا إلا كونه وضع سببا لفعل من قبل المكلف؛ فهذا وجه اجتماعهما وافتراقهما اهـ.

وقد صوب الناظم في الأصل ما للقرافي في الفروق وشرح المحصول.

(. . . . . والفرض والواجب قد توافقا)
(كالحتم واللازم مكتوب وما فيه اشتباه للكراهة انتمى)

الفرض لغة: التقدير والقطع؛ وهو والواجب والحتم واللازم والمكتوب بمعنى واحد. قال المازري في شرح البرهان: ويعبر عن الواجب في الشرع واللغة بخمس عبارات، فيقال: واجب ولازم ومفروض ومحتوم ومكتوب. وقد قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾، وقال تعالى: ﴿أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَٰرِهُونَ﴾، وقال تعالى: ﴿كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ اهـ.

هذا مذهب الجمهور، وقال أبو حنيفة: الفرض ما ثبت بدليل قطعي، كقراءة القرآن في الصلاة، لقوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾، والواجب ما ثبت بدليل ظني، كقراءة الفاتحة، لحديث: «**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**»[1]، وهو خبر آحاد، فيأثم بتركها، ولا تفسد به الصلاة، بخلاف ترك القراءة.

قال ابن عاصم:

معنى الوجوب الفرض باتفاق وخالف النعمان في الإطلاق
فجعل الفرض عن القطعي والواجب الثابت عن ظني

والخلاف لفظي كما للسبكي في الجمع، قال شارحه المحلي: أي عائد إلى اللفظ والتسمية، إذ حاصله أن ما ثبت بقطعي كما يسمى فرضا

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، «باب وجوب القراءة للإمام والمأموم» (رقم: ٧٥٦)، ومسلم «باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة» (رقم: ٨٧٤).

هل يسمى واجبا؟ وما ثبت بظني كما يسمى واجبا هل يسمى فرضا؟، فعند أبي حنيفة لا، أخذا للفرض من فرض الشيء بمعنى حزه أي قطع بعضه، وللواجب من وجب الشيء سقط، وما ثبت بظني ساقط من قسم المعلوم؛ وعندنا نعم، أخذا من فرض الشيء قدره، ووجب الشيء وجوبا ثبت، وكل من المقدر والثابت أعم من أن يثبت بقطعي أو ظني؛ ومأخذنا أكثر استعمالا؛ وما تقدم من أن ترك الفاتحة من الصلاة لا يفسدها عنده أي دوننا لا يضر في أن الخلاف لفظي، لأنه أمر فقهي لا مدخل له في التسمية التي الكلام فيها اهـ.

وقد يطلق الفرض على الركن.

وقوله: (وما فيه اشتباه للكراهة انتمى) يعني أن المشتبهات في قوله ﷺ: «**بينهما أمور مشتبهات**»[(١)] هي المكروهات.

وهذا القول اقتصر عليه ابن رشد في المقدمات، وتبعه في الأصل، وفي تفسيرها أقوال أخرى، فقيل: هي ما تعارضت فيه الأدلة، وقيل: مسائل الخلاف، وقيل: الحلال أي خلاف الأولى وما يخشى أن يؤول فعله إلى محرم أو مكروه، عملا بقوله ﷺ: «**كالراعي حول الحمى**»[(٢)]، فإنه دال على أن ذلك حلال وأن تركه ورع، وصوّبه الفشني[(٣)]، ومثال ذلك: الإكثار من الطيبات المحوج إلى كثرة الاكتساب المفضي إلى ما لا

---

(١) أول الحديث: «**الحلال بين والحرام بين**»، أخرجه البخاري في كتاب البيوع «باب الحلال بين. .إلخ» (رقم: ٢٠٥١) لكن بلفظ: «**وبينهما أمور مشتبهة**»، وفي كتاب الإيمان «باب فضل من استبرأ لدينه» (رقم: ٥٢) بلفظ «**وبينهما مشبهات**»، وهو في صحيح مسلم في كتاب المساقاة «باب أخذ الحلال وترك الشبهات» رقم: (٤٠٩٤) بلفظ: «**وبينهما مشتبهات**». وأخرجه أبو داود في كتاب البيوع «باب في اجتناب الشبهات» بلفظ: «**وبينهما أمور متشابهات**» (رقم: ٣٣٢٩).

(٢) هذا طرف من الحديث السابق.

(٣) هو شهاب الدين أحمد بن حجازى الفشني الشافعي المتوفى في حدود سنة: (٩٧٨)، صنف كتابه المشهور المتداول «المجالس السنية في شرح الأربعين النووية». هدية العارفين (١/ ١٤٧).

يحل، وقيل: بأنها الحرام عملا بقوله ﷺ: «**من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه**»[١]، لكن قال ابن حجر إنه مردود، وهناك قول بالوقف، وقيل غير ذلك. انظر شرح الشيخ أحمد بن التاودي بن سودة[٢] على الأربعين النووية، وانظر تكميله لأبحاث شرح الفشني على العشرة الأولى منها[٣].

(وليس في الواجب من نوال عند انتفاء قصد الامتثال)
(فيما له النية لا تشترط ....)

يعني: أن الواجب الذي لا تتوقف صحة فعله على نية، كالإمامة في الصلاة في غير المواضع التي تشترط فيها، والإنفاق على من يجب الإنفاق عليه، ورد المغصوب والودائع والعواري ونحوها؛ إن وقع دون نية برئت الذمة منه، ولكن لا ثواب فيه إلا بنية. وأما قول الناظم:

(.................... وغير ما ذكرته فغلط)

فهو راجع إلى مفهوم ما سبق، بدليل قوله في الأصل: وأما ما تتوقف صحة فعله على نية ففيه الثواب، وإن لم ينو الامتثال. واحكم بالغلط على غير ذلك لمخالفته للقرافي وغيره، أعني ما ذكره بعض شروح خليل من توقف الأجر على نية الامتثال، توقفت صحة الفعل على نية أم لا اهـ.

---

(١) هذا طرف من الحديث السابق.

(٢) هو أبو العباس أحمد ابن الشيخ التاودي، الإمام الفقيه الفاضل، القاضي العادل، أخذ عن والده وهو عمدته وأذن له في التدريس، وتوفي سنة: (١٢٣٥) الشجرة (٥٤٥/١).

(٣) أي ضمن شرح مكمل لأبحاث شرح الفشني، تأليف أربعة من علماء فاس بأمر من الملك مولاي سليمان، وهم المشايخ: أحمد بن محمد التاودي ابن سودة، عبد القادر بن أحمد بن شقرون، محمد بن أحمد بنيس، الطيب بن عبد المجيد ابن كيران. طبع هذا الشرح في مطبعة حاضرة فاس بتنميق العربي الأزرق في المغرب سنة (١٣٠٩هـ).

والظاهر أن مراده ببعض شروح خليل عبد الباقي الزرقاني؛ فقد قال عند قول خليل: «ونية الصلاة المعينة» ما لفظه: ولا تتضمن النية بالمعنى المذكور الثواب خلافا للحطاب في شرح الورقات تبعا لجمع من أئمتنا، لما صرح به القرافي من أن النية التي تتوقف عليها صحة الفعل لا تتضمن الثواب، قال: بل قد يكون الشيء مستجمعا لجميع ما يعتبر في صحته شرعا من نية وغيرها ولا ثواب فيه اهـ بالمعنى. نعم نية الفعل بقصد الامتثال تتضمن الثواب اهـ منه.

ونحوه للعدوي في حاشيته على الخرشي.

وانظر قول الشيخ العلامة الإمام محمد الأمين رحمه الله تعالى في نثر الورود حيث جعل نية الامتثال شرطا في الاعتداد بالفعل.

قال: الواجب باعتبار اشتراط النية في الاعتداد به قسمان: قسمٌ لا يعتد به إلا بنية الامتثال، كالصلاة والصوم، وقسمٌ يعتد به دون نية الامتثال، كقضاء الدين ورد الودائع والمغصوبات والإنفاق على الزوجات، فالذي يشترط في الاعتداد به النية أمره ظاهر؛ والذي لا تشترط فيه يصح دون نية، ولكن لا ثواب فيه إلا بنية هـ.

فكون الصلاة مثلا تتوقف صحتها وبراءة الذمة منها على نية الامتثال، ينظر مع كلام عبد الباقي المتقدم، فقد ميز بين نيتين: إحداهما: النية التي تتوقف عليها صحة الفعل، وقد نقل عن القرافي أنها لا تستلزم الثواب؛ والثانية: نية الامتثال، وقد جزم هو بأنها تستلزمه؛ وهو قاض بالتغاير بين النيتين؛ إذ التغاير في اللوازم مقتض للتغاير في الملزومات. وسيأتي من كلام ابن رشد وغيره ما هو صريح في ذلك.

ثم إن ما قاله عبد الباقي هنا قد نقل في فصل الجماعة عند قول خليل: «واختار في الأخير خلاف الأكثر» عن علي الأجهوري خلافه. وقد عارض البناني[1] كلامه في فصل الجماعة بما تقدم عنه. وهذا نص ما في

(١) المراد بالبناني هنا محشي شرح الزرقاني، وهو: محمد بن الحسن البناني العلامة النحرير الفهامة المدقق، له تآليف محررة مفيدة منها: هذه الحاشية، سارت بها=

عبد الباقي في فصل الجماعة: قال الشيخ سالم[(١)] تبعا لق[(٢)]: وفي كلام اللخمي نظر، فقد قالوا: لا يثاب المرء على ترك العصيان إلا بقصد طاعة الديان، ولا على القيام بفرض الكفاية إلا بقصد القربة انتهى. ونازعه عج بأن ما تتوقف صحته على نية يثاب عليه معها بقصد الامتثال أو بلا قصده ولا عدمه، لا بقصد عدمه، فإنه وإن سقط طلبه بفعله بوجود النية لا يثاب عليه اهـ

وتأمل قول عج: «لا بقصد عدمه، فإنه وإن سقط طلبه بفعله بوجود النية لا يثاب عليه»، فإنه صريح في أن قصد عدم الامتثال لا ينافي الصحة والاعتداد.

قلت: وما ادعاه عبد الباقي ومن وافقه من استلزام نية الامتثال للثواب أخص من مدعى القرافي، إذ القرافي يرى أن نية الامتثال شرطٌ في الثواب لا موجب له؛ فيلزم من عدمها عدمه، لكن لا يلزم من وجودها وجوده؛ وهم يدعون أنها موجبة؛ تستلزم الثواب. وسيأتي شاهد ذلك من كلام القرافي.

ثم إن تعليل الناظم تغليطه لبعض شروح المختصر بمخالفة ما صاروا

= الركبان، ورزق فيها القبول، وشرح على السلم، وغير ذلك، توفي سنة: (١١٩٤). الشجرة (ص: ٣٥٧).

لكن المراد في الغالب محشي شرح المحلي على جمع الجوامع، وهو: أبو زيد عبد الرحمن بن جاد الله البناني، نسبة لبنان قرية من قرى المنستير بإفريقية، الإمام العلامة المحقق، قدم مصر وجاور بالجامع الأزهر، ودرس على أعلام كالصعيدي وغيره، ومهر في المعقول، وأقرأ العلوم برواق المغاربة، وألف هذه الحاشية، اختصر فيها سياق ابن قاسم - أي العبادي - وانتفع بها الطلبة، ولم يزل يقرىء ويفيد ويحرر ويجيد حتى توفي سنة (١١٩٨). الشجرة (ص: ٤٩٤).

(١) هو أبو النجاة سالم بن محمد السنهوري، مفتي المالكية بمصر، أخذ عن أئمة وأدرك الناصر اللقاني وأخذ عنه، وعنه هو جلة منهم علي الأجهوري، له شرح جليل على المختصر وغير ذلك. توفي سنة: (١٠١٥). الشجرة (٤١٨/١).

(٢) أي تبعا للمواق، فالقاف يرمز بها عبد الباقي كغيره إليه.

إليه للقرافي وغيره، يفهم منه أن القرافي قائل بمثل ما صار هو إليه من عدم اشتراط نية الامتثال في حصول الثواب، ولا يوافق على ما ارتضاه هذا البعض. وليس الأمر كما تفيده عبارته، فإن رأي القرافي مخالفٌ لما استصوبه الناظم، موافقٌ لما ارتضاه عبد الباقي من اشتراط نية الامتثال في حصول الثواب، وإن خالفه في استلزامها له.

وبجلب كلام القرافي يعلم ذلك؛ قال في الفرق الخامس والستين ما نصه: والقسم الآخر لا يقع واجبا إلا مع النية والقصد، كالصلاة والصيام والحج والطهارات وجميع أنواع العبادات التي يشترط فيها النيات، فهذا القسم إذا وقع بغير نية لا يعتد به، ولا يقع واجبا، ولا يثاب عليه؛ وإذا وقع منويا على الوجه المشروع كان قابلا للثواب، وهو سبب شرعي له من حيث الجملة اهـ.

وقد سلمه ابن الشاط[1] قائلا: قلت: ما قاله في هذا الفصل صحيح اهـ.

ثم زاد القرافي متصلا بما سبق: غير أن هاهنا قاعدة، وهي أن القبول غير الإجزاء وغير الفعل الصحيح، فالمجزئ من الأفعال هو ما اجتمعت شرائطه وأركانه وانتفت موانعه، فهذا يبرئ الذمة بغير خلاف، ويكون فاعله مطيعا بريء الذمة، فهذا أمرٌ لازمٌ مجمعٌ عليه، وأما الثواب عليه فالمحققون على عدم لزومه، وأن الله تعالى قد يبرئ الذمة بالفعل ولا يثيب عليه في بعض الصور، وهذا هو معنى القبول، ويدل على ذلك أمور. ثم سردها، ثم قال: فظهر حينئذٍ أن القبول غير الإجزاء، وأن بعض الواجبات يثاب عليها دون بعض، وهو المقصود من الفرق، إذا تقرر الفرق

(١) هو قاسم بن عبد الله بن محمد بن الشاط الأنصاري، نزيل سبتة يكنى أبا القاسم، كان رحمه الله تعالى نسيج وحده في أصالة النظر ونفوذ الفكر وجودة القريحة وتسديد الفهم والعكوف على العلم، وله تآليف منها: أنوار البروق في تعقب مسائل القواعد والفروق، وتوفي بسبتة عام ثلاثة وعشرين وسبعمائة رحمة الله عليه. الديباج (١٥٢/٢).

فالظاهر أن وصف التقوى شرط في القبول بعد الإجزاء؛ والتقوى هاهنا ليس محمولا على المعنى اللغوي، وهو مجرد الاتقاء للمكروه من حيث الجملة، فإن الفسقة في عرف الشرع لا يسمون أتقياء ولا من المتقين، ولو اعتبرنا المعنى اللغوي لقيل لهم ذلك؛ بل التقوى في عرف الشرع المبالغة في اجتناب المحرمات وفعل الواجبات حتى يكون ذلك الغالب على الشخص، هذا هو الظاهر، وإذا حصل هذا الوصف ينبغي أن يعتقد أيضاً أن القبول غير لازم؛ بل المحل قابل له لحصول الشرط، وأن القبول مشروط بالتقوى، ولا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط؛ ويدل على أن المحل يبقى قابلا للقبول من غير لزومه أن رسول الله ﷺ دعا بالقبول مع أنه سيد المتقين، وكذلك إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، والمدعو به لا بد وأن يكون بصدد الوقوع وعدمه؛ إذ لو تعين وقوعه لكان ذلك طلبا لتحصيل الحاصل، وهو غير جائز، فتعين أن يكون الثواب يمكن حصوله وعدم حصوله اهـ.

فقوله: «وإذا حصل هذا الوصف ينبغي أن يعتقد أيضاً أن القبول غير لازم إلخ»، صريح في نفي ما نسب له في الأصل، كما يرد قول عبد الباقي: إن نية الفعل بقصد الامتثال تتضمن الثواب. ويرده أيضاً استدلاله بقوله تعالى حكاية عن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَـٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾، قال: فسؤالهما القبول في فعلهما مع أنهما صلوات الله عليهما وسلامه لا يفعلان إلا فعلا صحيحا يدل على أن القبول غير لازم من الفعل الصحيح، ولذلك دعوا به لأنفسهما. وكذا استدلاله بقول النبي ﷺ في الأضحية لما ذبحها: «**اللهم تقبل من محمد وآل محمد**»[1]، قال: فسأل عليه السلام القبول مع أن فعله في الأضحية كان على وفق الشريعة، فدل ذلك على أن القبول وراء براءة الذمة والإجزاء، وإلا لما سأله عليه السلام، فإن سؤال تحصيل الحاصل لا يجوز اهـ.

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الأضاحي، «باب استحباب الضحية، وذبحها مباشرة بلا توكيل، والتسمية والتكبير» (رقم: ٥٠٩١).

فاستدلاله رحمه الله تعالى بهذين الدليلين صريح منه في أن نية الامتثال عنده لا تتضمن الثواب، إذ من المعلوم أن الأنبياء لا يفعلون المباحات لغير القربة وقصد الامتثال فضلا عن أفعال الطاعات. وهذا ما فهمه ابن الشاط وصاحب تهذيب الفروق[١] من كلام القرافي، فاعترضاه بما يطول جلبه.

وما ارتضياه هو الذي عزا عبد الباقي مثله للحطاب في شرحه على الورقات تبعا لبعض أئمة المذهب، وبه صرح ابن رشد في المقدمات، وقد نقل كلامه المواق والحطاب عند قول خليل: «ونية الصلاة المعينة»، وعنهما نقله البناني[٢] مختصرا؛ وهذا نص ما في المواق: ابن رشد: من الفرائض المتفق عليها للصلاة النية، ومن صفتها على الكمال أن يستشعر الناوي الإيمان بقلبه، فيقرن بذلك اعتقاد القربة لله بأداء ما افترض عليه من تلك الصلاة بعينها، وذلك يحتوي على أربع نيات، وهي: اعتقاد القربة، واعتقاد الوجوب، واعتقاد القصد إلى الأداء، وتعين الصلاة.

فإذا أحرم ـ ونيته على هذه الصفة ـ فقد أتى بإحرامه على أكمل أحواله، وإلا فيجزئه إذا عين الصلاة؛ لأن التعيين لها يقتضي الوجوب والقربة والأداء، وكذلك إذا سها وقت إحرامه عن استشعار الإيمان لم يفسد إحرامه، لتقدم اعتقاده له، لأنه موصوف به في حال الذكر له والغفلة عنه اهـ

وقوله: «وإلا فيجزئه إذا عين الصلاة؛ لأن التعيين لها يقتضي الوجوب والقربة والأداء»، صريح في الاعتداد بها دون نية الامتثال.

ولعل أصل عبارة نشر البنود: «لمخالفة القرافي غيره»، فوقع فيها

---

(١) صاحب تهذيب الفروق: هو الشيخ محمد بن علي بن حسين مفتي المالكية بمكة المكرمة المتوفى سنة: (١٣٦٧هـ)، ولد وتعلم بمكة، وولي إفتاء المالكية بها سنة ١٣٤٠، ودرس بالمسجد الحرام. الأعلام للزركلي (٣٠٥/٦)، وفي هذا الكتاب اختصر الفروق ولخصه وهذبه ووضح بعض معانيه.

(٢) المراد بالبناني هنا محشي شرح الزرقاني.

تصحيف من النساخ. وإنما قلنا ذلك لأن تغليط الناظم لمن قال بغير رأيه يقتضي رد ما للقرافي لا قبوله، إذ رأي القرافي مخالفٌ لما ذكر كما علمت؛ ولأن القرافي قد خالفه في رأيه كثير من أئمة المذهب، وذلك داعٍ لرد قوله أيضاً. والله تعالى أعلم.

وقد نقل كلام القرافي المتقدم محمد جعيط في حاشيته على التنقيح ثم تعقبه بقوله: وهو غير مُسلَّم عند المحققين، لأنه يقتضي أن لا يوضع قبول أصلا لمن غلبت عليه المعاصي أو استوت حاله في الطاعة والعصيان، لما علم أنه يلزم من عدم الشرط الذي هو التقوى الموصوفة عدم المشروط الذي هو القبول، وذلك باطل، لا دليل عليه في النقل والعقل، فالصواب أن الفعل إذا صح كان عرضة للقبول متهيئا له، ثم الاختيار له تعالى في ذلك، فإن القبول بيده لا بيد غيره، ثم سواء كان ذلك الفعل الصحيح صدر ممن غلبت عليه الطاعة أو ممن غلبت عليه المعصية أو ممن استوت حاله اهـ

واعتراضه هذا يمنع ما قاله القرافي من اشتراط التقوى العرفية، وإن لم يمنع ما صار إليه من عدم استلزام نية الامتثال حصول الثواب.

واشتراط التقوى عنده لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾. والعلم لله تعالى.

(ومثله الترك لما يحرم   من غير قصدِ ذا، نعم مسلم)

يعني: أن مثل فعل الواجب الذي لا تشترط فيه النية في عدم الأجر الترك لما يحرم، وكذا الترك لما يكره، إذا لم يقصد بذلك الترك الامتثال والتقرب إلى الله تعالى. فقوله: «من غير قصد ذا» هو بإضافة «قصد» لـ «ذا».

نعم فاعل ذلك الترك مسلم من الإثم؛ وقيل: يشترط قصد الترك. ذكره في الجمع[1]. قال المحلي: فيترتب العقاب إن لم يقصد، والأصح

(١) أي في مسألة: «لا تكليف إلا بفعل».

لا. قال الناظم في الأصل: ولم أقف عليه في المذهب.

(فضيلة والندب والذي استحب ترادفت ثم التطوع انتخب)

يعني: أن الفضيلة، والندب والمستحب ألفاظ مترادفة على ما فعله الشارع مرة أو مرتين مما في فعله ثواب، ولم يكن في تركه عقاب. والفضيلة لغة: الزيادة.

والتطوع هو ما ينتخبه الإنسان من الأوراد. قال المازري: التطوع مأخوذ من الطوع، والمندوب إليه غير مجبور الإنسان بالشرع عليه، بل دعاه الشرع إلى أن يفعله بطواعية اهـ.

أما الرغيبة فهي ما داوم على فعله النبي ﷺ بصفة النوافل، ورغب فيه بقوله: من فعل كذا فله كذا. قاله ابن رشد في المقدمات.

وإلى ذلك أشار الناظم بقوله:

(رغيبة ما فيه رغب النبي بذكر ما فيه من الأجر جبي)

أي: جمع، بأن ذكر مقدار ما فيه من الأجر. قال:

(أو دام فعله بوصف النفل ....)

أي: لا بوصف السنة الآتي، وهو الظهور في جماعة. لكن ظاهر تعبير النظم بأو يفيد أن لنا رغيبتين، ثانيتهما ما رغب فيه بمجرد الفعل، كالركعتين بعد المغرب، كما في زروق. وهو مخالف لما اشتهر في المذهب أنه ليس لنا إلا رغيبة واحدة، هي ركعتا الفجر؛ ومقتضى ذلك التعبير بالواو بدل «أو». وقد اختلفت نسخ المقدمات.

قال النفراوي في الفواكه الدواني: والفرق بين النافلة والرغيبة أن الرغيبة داوم عليها وحدَّها بخلاف النافلة، فإنها ما فعله ﷺ ولم يداوم عليه، أو داوم عليه ولم يحده، أو حده ولم يظهره في جماعة، ومعنى الإظهار في جماعة فعله في جماعة، ومعنى الحد التعيين في عددٍ

مخصوصٍ بحيث تكون الزيادة عليه والنقص عنه مفوتا للثواب. ثم قال: هذا ملخص ما قاله الأجهوري اهـ

وعلى كلٍّ فالخطب سهل، إذ يرجع الأمر إلى خلافٍ في الاصطلاح، بذلك صرح زروق قائلا في ختام كلامه في شرح الخطبة على السنن والرغائب والنوافل: وقد اضطرب أهل المذهب في ذلك بما يفهم منه أن ذلك راجع للاصطلاح، وهو لا يتقيد بغير قصد واضعه. وبالله التوفيق اهـ

قال في الأصل: وانظر ما مراده بصفة النفل وصفة السنة؟ هل هما القرينتان، فصفة السنة هي القرينة الدالة على أن هذا الفعل متأكد، والأخرى هي الدالة على أن هذا غير متأكد؛ أو غير القرينتين؛ والظاهر أن المراد بصفة السنة الظهور في جماعة اهـ

(.................... والنفلَ من تلك القيود أخل)
(والأمرِ بل أعلم بالثواب فيه نبي الرشد والصواب)

يعني: أن النفل هو ما خلا من القيدين المذكورين، وهما: الترغيب في فعله بذكر ما فيه والدوام، وخلا كذلك من الأمر به، بل أعلم النبي ﷺ بأن فيه ثوابا، من غير أن يحده، ولا يأمر به. والثواب لغة: الجزاء، قال:

لكل أخي مدح ثواب علمته وليس لمدح الباهلي ثواب

وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ﴾، وقال تعالى: ﴿هَلْ ثُوِّبَ ٱلْكُفَّارُ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾﴾؛ وهو يرد على من خصه بجزاء الخير.

وقد يقال: إنما ورد لغير الخير في الآية المذكورة ونحوها على سبيل الاستعارة التهكمية، نظير قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢٤﴾﴾؟ هكذا ظهر لي، ثم وقفت على القول بذلك لبعض المفسرين.

(وسنة ما أحمد قد واظبا عليه والظهور فيه وجبا)

السنة في اللغة هي الطريقة، قال تعالى: ﴿سُنَّةَ مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِن رُّسُلِنَا﴾، أي طريقتهم، وقال أبو ذؤيب:

فلا تجزعنْ من سنة أنت سرتها فأول راض سنة من يسيرها

وأصل هذه التسمية من قولهم: سننت الماء بمعنى مهدت صوبه للجري؛ وسنة الشرع طريقته التي مهدها، لاستقامة الجاري عليها، ومقتضاها تسمية الفرض سنة، لأن الفرض طريقة صاحب الشرع، لكن الاصطلاح قصر هذه التسمية على الطريقة التي ندب إليها دون التي فرضها قاله المازري في شرح البرهان.

والسنة في اصطلاح الفقهاء: هي ما واظب عليه النبي ﷺ، وأمر به دون إيجاب، وأظهره في جماعة.

فقوله: (والظهور فيه وجبا) أراد أن قيد الظهور واجب ذكره لتمام حقيقة السنة؛ وفي الرسالة إشارة إلى الخلاف في ذلك. وفي التنبيه لابن بشير: وما واظب على فعله غير مظهر له ففيه قولان: أحدهما: تسميته سنة التفاتا إلى المواظبة، والثاني: تسميته فضيلة التفاتا إلى ترك إظهاره، وهذا كركعتي الفجر.

وفي الفواكه الدواني شرح الرسالة للنفراوي: اعلم أن تعريف السنة بما فعله ﷺ وداوم عليه وأظهره في جماعة متعين على طريق من يفرق بين السنة والرغيبة؛ لأنه لا يرد عليه شيء، لأن الرغيبة والنافلة خرجتا منه بقيد الإظهار في جماعة، ومن لم يفرق بين السنة والرغيبة، ويعد الفجر سنة لا يعتبر في حد السنة قيد «وأظهره في جماعة» اهـ.

(وبعضهم سمى الذي قد أكدا منها بواجب فخذ ما قيدا)

قال الباجي في إحكام الفصول: قد عبر بعض أصحابنا عن مؤكد السنن بالواجب، وهذا تجوّز في عبارة، وليس بحقيقة اهـ.

وعلى ذلك ابن أبي زيد في الرسالة. ومثله لبعض الحنابلة.

ولعل القائل بذلك أخذه من حديث: «**غسل الجمعة واجب على كل محتلم**»[(١)]، فقد حمل الجمهور فيه الوجوب على التأكيد بدليل الحديث الآخر: «**من اغتسل يوم الجمعة فالغسل أفضل ومن توضأ فبها ونعمت**»[(٢)].

قال ابن دقيق العيد في الكلام على الحديث: ذهب الأكثرون إلى استحباب غسل الجمعة، وهم محتاجون إلى الاعتذار عن مخالفة هذا الظاهر، وقد أولوا صيغة الأمر على الندب وصيغة الوجوب على التأكيد كما يقال: إكرامك علي واجب اهـ المراد منه.

وقوله: (فخذ ما قيدا) يعني من هذه الاصطلاحات، لما يترتب عليه من الأحكام، كقولهم: لا يسجد لفضيلة.

ونقل التتائي عن الزناتي[(٣)] أن المندوب له ألقاب: مندوب ومسنون ونفل ومستحب ومرغب فيه وفضيلة وتطوع، واختلاف ألفاظه يرجع إلى قوة تأكيد بعضها على بعض، فالسنة فوق الرغيبة، والرغيبة فوق المندوب، والمندوب فوق النافلة، والنافلة فوق الفضيلة، والفضيلة فوق التطوع، وذلك كله على حسب كثرة الثواب وقلته اهـ من الأجوبة الكبرى لعبد القادر الفاسي.

قال ابن العربي: أخبرنا الشيخ أبو تمام[(٤)] بمكة أنه سأل الشيخ أبا

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأذان «باب وضوء الصبيان ومتى يجب عليهم الغسل.. إلخ» (رقم: ٨٥٨)، ومسلم في كتاب الجمعة، «باب وجوب غسل الجمعة على كل بالغ.. إلخ» (رقم: ١٩٥٧).

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة «باب الرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة» (رقم: ٣٥٤)، والترمذي في أبواب الجمعة، «باب ما جاء في الوضوء يوم الجمعة» (رقم: ٤٩٧).

(٣) لعل المراد به الشيخ الفقيه الصالح موسى بن علي الزناتي شارح الرسالة والمدونة، توفي بمراكش سنة (٧٠٢). انظر نيل الابتهاج (بهامش الديباج) ص: ٣٤٢.

(٤) لعله يعني الشيخ أبا تمام غالب بن عيسى بن نعم الخلف تمام الأنصاري الأندلسي، فقد طوف الشام، والعراق، واليمن، وجاور بمكة، سمع جماعة ببغداد، وأبا العلاء بن سليمان بالمعرة، وسمع منه أبو بكر السمعاني في سنة ثمان وتسعين أي وأربعمائة بمكة، وقال: كان قد نيف على المائة وزمن وعمي. تاريخ الإسلام (٨٤٥/١٠) ط: دار الغرب الإسلامي.

إسحاق[١] ببغداد عن قول الفقهاء: سنة وفضيلة ونفل وهيئة[٢]، فقال: هذا عامته في الفقه، فلا يقال إلا فرض أو سنة، لا غير، أما أنا فسألت أبا العباس الجرجاني[٣] بالبصرة، فقال: هذه ألقاب لا أصل لها، ولا نعرفها في الشرع اهـ.

(والنفل ليس بالشروع يجب في غير ما نظمه مقرب)

يعني أن النفل كالقراءة والذكر مثلا لا يلزم بالشروع في مذهب مالك في غير ما يأتي استثناؤه، فله قطعه وإتمامه، لأن المندوب يجوز تركه، وترك إتمامه المبطل لما فعل منه ترك له؛ وقالت الحنفية: يجب إتمامه لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾.

وأجيب من جهة الجمهور بأنه إبطالها بالشرك المحبط للعمل، وقيل: بالرياء والعجب.

واستدل الحنفية بحديث: «هل علي غيرهن؟ قال: لا، إلا أن تطوع»[٤]: أي فيكون عليك أو يلزمك. ودفع بأن تقدير «فلك أن تفعل» أولى.

وقال الشافعية: لا يلزم بالشروع مطلقا، فمن شرع في نفل صلاة أو

---

(١) يعني الشيرازي.

(٢) كذا في البحر المحيط وغيره، وهو من اصطلاحات الشافعية، قال في الحاوي الكبير: ففي مسح الرأس أربعة أحكام: فرض وسنتان وهيئة، فأما الفرض فمسح بعضه وإن قل، وأما السنتان فإحداهما: استيعاب جميعه.
والثانية: تكراره ثلاثا، وأما الهيئة فالبداية بمقدم رأسه ثم إذهاب يديه إلى مؤخره ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه.

(٣) هو أحمد بن محمد بن أحمد القاضي أبو العباس الجرجاني، كان إماما في الفقه والأدب قاضيا بالبصرة ومدرسا بها، وتفقه على الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، وتوفي عام: (٤٨٢). طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٧٤/٤) ط: هجر للطباعة والنشر.

(٤) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الإيمان «باب الزكاة في الإسلام» (رقم: ٤٦)، ومسلم في كتاب الإيمان «باب بيان الصلوات التي هي أحد أركان الإسلام» (رقم: ١٠٠).

صيام فله القطع، وقد قال النبي ﷺ: «**الصائم المتطوع أمير نفسه، إن شاء صام وإن شاء أفطر**». رواه الترمذي وصححه الحاكم[(١)]. وكان النبي ﷺ ينوي صوم التطوع ثم يفطر. أخرجه مسلم[(٢)]. ويقاس على الصوم الصلاة، فلا تتناولهما الأعمال جمعا بين الأدلة، وقالوا في «إلا أن تطوع» أنه استثناء منقطع.

وإنما يلزم النفل بالشروع عند المالكية فيما نظمه مقرب للمسائل، وهو الحطاب. واستعان به الناظم، قال:

(قف واستمع مسائلا قد حكموا بأنها بالابتداء تلزم
صلاتنا وصومنا وحجنا وعمرة لنا كذا اعتكافنا
طوافنا مع ائتمام المقتدى فيلزم القضا بقطع عامد)

يعني: أن هذه المسائل السبع هي التي يجب إتمامها بالشروع في مذهب مالك، وتجب إعادتها على من قطعها عمدا بلا عذر.

لكن هذا ظاهر في غير الائتمام، فإن الظاهر فيه عدم لزوم إعادته مع الإمام لمن قطعه عمدا، وإن لزمه التمادي مع الإمام بالشروع. قاله الحطاب.

وأصله للقرافي في شرح المحصول، قال: قالت طائفة في الحج والعمرة المندوبين إذا شرع فيهما وجب إتمامهما.

وزاد المالكية خمسة أخرى: طواف التطوع، والصلاة، والصوم، المندوبين، والائتمام، فمن صلى في جماعة امتنع أن يفارق الإمام، وعند

---

(١) أخرجه الترمذي في أبواب الصوم «باب ما جاء في إفطار الصائم المتطوع» (رقم: ٧٣٠)، ونحوه للحاكم في المستدرك (رقم: ١٦٠٢)، قال: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وتلك الأخبار المعارضة لهذا لم يصح منها شيء.

(٢) أخرج مسلم في معنى ذلك حديثين (٢٧١٤ ـ ٢٧١٥) في كتاب الصيام «باب جواز صوم النافلة بنية من النهار قبل الزوال، وجواز فطر الصائم نفلا من غير عذر، والأولى إتمامه».

الشافعي يجوز له أن يفارقه. والاعتكاف، فمن نوى عشرة أيام وجب عليه إذا شرع فيها أن يكملها. وما عدا هذه السبعة مواطن لا أعلم فيه خلافا اهـ.

ونحوه له في الذخيرة، ونقله عنه حلولو في شرح جمع الجوامع، ثم قال: وألحق بعض الشافعية ـ وهو المذهب عندنا أيضاً ـ الضحية، فإنها تلزم بالشروع أي الذبح، فليس له تعويضها بأخرى بعده اهـ.

وينظر في استدراكه للضحية مع ما تقدم للقرافي من نفي العلم بالخلاف في غير السبع التي ذكر، بل صرح في الذخيرة أنها سبع لا ثامن لها. مع أنه يتعذر في الضحية تصور الشروع الموجب للزوم الإتمام؛ لأنه قبل الذبح لا وجوب، وبعده فقد تمت الأضحية. فإن قيل: إذا شرع في ابتداء الذبح وجب عليه إتمامه، ولا يجوز له الترك في الأثناء. قلنا: منع ذلك ليس لوجوب إتمام المندوب بالشروع، وإنما هو لما في الترك من إتلاف المال الممنوع شرعا.

قال ابن عاشور في التحرير والتنوير: ولم أقف على مأخذ القرافي في ذلك، ولا على مأخذ حلولو في الأخير. ولم ير الشافعي وجوبا بالشروع في شيء من النوافل، وهو الظاهر اهـ.

وما عزا حلولو للشافعية ذكره الزركشي في تشنيف المسامع، وتبعه ولي الدين في الغيث الهامع، قال في التشنيف: استثنى بعضهم أيضاً الأضحية، فإنها سنة، وإذا ذبحت لزمت بالشروع، ذكره الساجي[1] في «نصوص الشافعي» اهـ.

---

(١) هو زكريا بن يحيى البصري أبو يحيى الساجي الحافظ، كان من الثقات الأئمة، أخذ عن المزني والربيع، روى عنه الشيخ أبو الحسن الأشعري، وله مصنف في الفقه والخلافيات، سماه «أصول الفقه»، استوعب فيه أبواب الفقه، وذكر أنه اختصره من كتابه الكبير في الخلافيات في مجلد ضخم، ذكر فيه الإمام مالكا، وبدأه بالشافعي. قال: وإنما بدأت في كتابي بالشافعي ـ وإن كان بعضهم أسن منه ـ لقوله ﷺ: «**قدموا قريشا ولا تقدموها وتعلموا من قريش ولا تعالموها**». ولم أر أحدا فيهم أتبع لحديث رسول الله ﷺ ولا آخذ به من الشافعي. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: (٢٩٩/٣). توفي سنة (٣٠٧).

وتعقبه العطار بنحو ما تقدم لنا من البحث في تصور وجوب إتمامها بالشروع، قال: وأجيب بأنه بتمام الذبح تحصل الأضحية، فلا يتصور فيها وجوب الإتمام بالشروع، وعلى فرض تصور ذلك فوجوب الإتمام لدفع تلف المال لا للشروع في المندوب، لكن عدم الإتمام لا يستلزم التلف على الإطلاق لجواز أن يحصل بالشروع جرح خفيف تعيش به الأضحية، ولا ينقص القيمة اهـ.

وكلها مختلف في وجوب إتمامه إلا الحج والعمرة، فبالإجماع، لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ قاله في نشر الورود.

وحكايته الإجماع على وجوب إتمام الحج والعمرة، صرح بها ابن القطان في إجماعاته وابن العربي في أحكامه، وابن قدامة في مغنيه، وإن أوهم نقل القرافي لذلك عن طائفة وجود الخلاف فيه.

قال الزركشي: والذي يظهر أنه لا حاجة لاستثناء الحج لأنه لا يتصور أن يكون نفلا بل هو في حق من لم يحج فرض عين، وفي حق من حج فرض كفاية، فإن إقامة شعائر الحج من فروض الكفاية اهـ.

وفرض الكفاية يلزم بالشروع، قال السيوطي في الكوكب الساطع:

والحج ألزم بالتمام الشرعا إذ لم يقع من أحد تطوعا

ويجب إتمام الحج ولو على القول بعدم وجوب إتمام الكفائي بالشروع لشبهه بالعيني كذا نقله الولي العراقي وأقره.

قال خالد الأزهري في الثمار اليوانع: وفيه نظر، فإن حج الصبي والعبد خارج عن ذلك؛ وفرض الكفاية إنما هو إحياء الكعبة بالحج، وذلك يحصل بالنفل، ويلزم من قوله بطلان تقسيم الأئمة الحج إلى فرض ونفل، فاللازم باطل والملزوم كذلك اهـ.

وبيَّن في شرح الكوكب شبهه بالعيني بقوله: لأن حكم نفله كحكم فرضه في النية والكفارة، فإن النية في كل منهما قصد الدخول في الحج بخلافها في سائر العبادات، والكفارة تجب في كل منهما بالجماع المفسد،

بخلاف الصوم فإنها تجب في فرضه دون نفله، ففارق الحج سائر المندوبات في وجوب إتمامه لمشابهته لفرضه؛ والعمرة مثله فيما ذكر؛ ومن خصوصياته أنه يلزم المضي في فاسده فضلا عن صحيحه اهـ

الموانع والشروط والأسباب:

(ما من وجوده يجيء العدم ... ولا لزوم في انعدام يعلم)
(بمانع. يمنع للدوام ... والابتدا أو آخر الأقسام)
(أو أول فقط على نزاع ... كالطول الاستبراء والرضاع)

هذا شروع في الكلام على أقسام خطاب الوضع، يعني: أن المانع ما يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته، فبالأول احترز من السبب، وبالثاني من الشرط، وبالثالث عن مقارنة عدمه لوجود السبب، كمقارنة طهر الحائض لدخول الوقت.

وعرفه التاج السبكي في جمع الجوامع بقوله: المانع: الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المعرف نقيض الحكم كالأبوة في القصاص اهـ.

وأصله للآمدي، وقد مثل بما ذكر.

قال ابن عرفة في أصليه: الصواب كرأفة الأبوة لا الأبوة، لقولهم: لو أضجعه فذبحه قتل به، وحكمة الرأفة الإحسان كالموجود في الأبوة اهـ

وفيه أن السبكي جارٍ على مذهبه، وكذا الآمدي الذي تبعه السبكي في التمثيل، فكلاهما شافعي، لا يريان القصاص من الأب مطلقا، بخلاف المالكية فيما لا يحتمل التأديب، فتصويب ابن عرفة جارٍ على مذهبه لا على مذهب الآمدي والسبكي.

وخرج بقيد الوجودي في تعريف السبكي عدم الشرط، وإطلاق بعض الفقهاء عليه لفظ المانع تسمح؛ وخرج بقيد الظاهر الخفي، كشفقة الأب؛ واحترز بالمنضبط من إحسان الأب بالتربية، فإنها ليست منضبطة؛ وبقوله: المعرف نقيض الحكم، احترز من السبب، فإنه معرف للحكم لا لنقيضه.

وإطلاق الوجودي على الأبوة التي هي أمرٌ إضافي صحيح عند الفقهاء وغيرهم، نظرا إلى أنها ليست عدم شيء، وإن قال المتكلمون: الإضافيات أمورٌ اعتباريةٌ لا وجودية.

و«ما» في البيت نكرة موصوفة بالجملة بعدها، وهي مبتدأ خبره يعلم بمانع. وقوله: (يمنع) استئناف بياني، وهو الجملة التي تكون جوابا لسؤالٍ مقدر، كأن سائلا سأل ما يمنع المانع؟ فقال: يمنع للدوام والابتدا إلخ..

فأما ما يمنع الدوام والابتداء معا فكالرضاع، يمنع ابتداء النكاح، ويمنع استمراره إذا طرأ؛ كمن تزوج رضيعة، فأرضعتها امرأة يحرم عليه نكاح بناتها.

وأما ما يمنع الابتداء فقط، وهو المشار إليه في النظم بآخر الأقسام أي القسمين، فكالاستبراء، يمنع من ابتداء النكاح، ولا يهدمه إن طرأ عليه، ومثله الإحرام[(١)].

وأما ما يمنع الأول فقط، وهو الدوام، على نزاع، أي خلاف هل الدوام كالابتداء أم لا؟ فكالطول، فإنه يمنع من نكاح الأمة ابتداء، وإن طرأ بعده فهل يبطله أم لا؟.

ومثله الإحرام، فإنه يمنع وضع اليد على الصيد ابتداء، فإن طرأ على الصيد فهل يجب نزع اليد عنه؟ فيه خلاف؛ ووجود الماء، فإنه يمنع من التيمم ابتداء، فإن وجد بعده ففيه خلاف، بناء على أن الدوام هل هو كالابتداء أم لا؟.

لكن ينظر في التمثيل بالطول، فإنه على القول بأن الابتداء كالدوام يكون كالرضاع، وإلا كان كالاستبراء. لكن الطلاق البائن يصلح مثالا لمانع الدوام دون الابتداء، لكن لا يوافقه قوله: «على نزاع»، إذ لا نزاع فيه، فالجمع بين «فقط» و«على نزاع» مشكل. نبه على ذلك العلامة المرابط الشيخ محمد الأمين بن أحمد زيدان رحمه الله تعالى في شرحه، وهو ظاهر.

---

(١) في كونه يمنع من ابتداء النكاح دون دوامه.

وفي نسخة عتيقة من النظم وشرحه تقرب من عهد المصنف:

أو يـمـنـع الـدوام مـع نـزاع

بحذف «فقط»، وهي أوضح في المراد.

(ولازم مـن انـتـفـاء الـشـرط ... عـدم مـشـروط لـدى ذي الـضـبـط)
(كـسـبـب وذا الـوجـود لازم ... مـنـه، ومـا فـي ذاك شـيء قـائـم)

الشرط لغة: العلامة[١]. قال تعالى: ﴿فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾، وقال أبو الأسود:

لئن كنت قد أزمعت بالصرم بيننا ... فقد جعلت أعلام أشراطه تبدو

واصطلاحا: ما يلزم من عدمه العدم. وإلى ذلك أشار بقوله: ولازم من انتفاء الشرط إلخ.. ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته. وإلى ذلك يشير بقوله بعدُ: «وما في ذاك شيء قائم».

مثاله: الطهارة، شرط في صحة الصلاة، فيلزم من عدمها عدم صحة الصلاة، ولا يلزم من وجودها صحة الصلاة ولا عدم صحتها.

ومثل الشرط السبب في كونه يلزم من عدمه العدم، وهذا قوله: (كسبب)؛ وإن خالفه في كونه يلزم من وجوده الوجود، وإلى ذلك أشار بقوله: (وذا الوجود لازم منه).

فالإشارة في «ذا» للسبب، والإشارة في «ذاك» للشرط.

فالمعتبر من المانع وجوده، ومن الشرط عدمه، ومن السبب الوجود والعدم.

---

(١) الذي في كتب اللغة أن الشرط محركة هو العلامة، لكن قال الطوفي في شرح مختصر الروضة: إنه مع اتفاق المادة لا أثر لاختلاف الحركات. قال: والكل ثابت عن أهل اللغة.

والسبب لغة: ما يوصل به إلى الشيء، كالحبل للماء. قال زهير:

ومن هاب أسباب المنية يلقها   ولو رام أسباب السماء بسلم

(واجتمع الجميع في النكاح   وما هو الجالب للنجاح)

يعني: أن الجميع، وهو المانع والشرط والسبب قد اجتمعت في النكاح، فإنه سبب في وجوب الصداق، شرط في ثبوت الطلاق، مانع من نكاح أخت المنكوحة، لكن من جهات مختلفة، لا من جهةٍ واحدة، لما في ذلك من التدافع، وكذلك قد اجتمعت في الإيمان، وهو المراد بقوله: (وما هو الجالب للنجاح)، فإنه سبب في الثواب، شرط لصحة الطاعة، مانع من القصاص إن قتل مسلم كافرا.

(والركن جزء الذات والشرط خرج   وصيغة دليلها في المنتهج)

يعني: أن الركن هو جزء الذات أي الحقيقة الداخل فيها، كالركوع؛ والشرط خارج عن الماهية، كالطهارة، وقد يطلق كل من الشرط والركن على الآخر مجازا، علاقته توقف الحكم على كل منهما.

وقد يرادف الفرض الركن، فيوجد في النكاح والبيع مثلا، كما يوجد في الوضوء والصلاة، لأن الفرض هو المنحتم، وركن الشيء لا توجد حقيقته بدونه.

وأما الصيغة فهي دليل الماهية فيما يحتاج إليها كالبيع والنكاح.

وقوله: (في المنتهج)، أي الطريق الصحيح، وفيه رد على من عدها من الأركان كابن الحاجب وخليل، إذ الدليل غير المدلول.

(ومع علة ترادف السبب   والفرق بعضهم إليه قد ذهب)

يعني: أن العلة والسبب مترادفان عند جمهور الأصوليين، فالمعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه في باب القياس بالعلة.

وذهب بعضهم ـ وهو ابن السمعاني[(١)] ـ إلى الفرق بينهما، تبعا للنحاة واللغويين، فقال: السبب هو الموصل إلى الشيء مع جواز المفارقة بينهما، ولا أثر له فيه ولا في تحصيله، كالحبل للماء. والعلة ما يتأثر عنه الشيء دون واسطة، كالإسكار في التحريم.

(شرط الوجوب ما به نكلف   وعدم الطلب فيه يعرف)
(مثل دخول الوقت والنقاء   وكبلوغ بعث الانبياء)

يعني: أن شرط الوجوب ما يكون به الإنسان مكلفا، ويعرف بأنه لا يطالب المكلف بتحصيله، سواء كان في طوقه أم لا، مثل دخول الوقت، والنقاء من الدم، وبلوغ بعثة الأنبياء، وإقامة أربعة أيام.

ويظهر أن ما لا يطالب المكلف بتحصيله من شروط خطاب الندب شرط ندب، فالصواب لو قيل بدل شرط الوجوب: «شرط الطلب» ليشمل ذلك. والله تعالى أعلم.

والمراد بالشرط هنا ما لا بد منه، فيتناول السبب كدخول الوقت؛ وعدم المانع كالنقاء. وبذلك يعلم الجواب عن الفرق بين شرط الوجوب والسبب، فقد يسأل عنه. وحاصله: أن شرط الوجوب أعم من السبب عموما مطلقا، فكل سبب شرط وجوب، ولا عكس. والله تعالى أعلم.

---

(١) هو أبو المظفر منصور بن محمد التميمي بن الإمام أبي منصور ابن السمعاني، الإمام الجليل أحد أئمة الدنيا، إمام عصره بلا مدافعة، ومن طالع تصانيفه وأنصف عرف محله من العلم، صنف التفسير الحسن المليح الذي استحسنه كل من طالعه، وصنف في أصول الفقه «القواطع»، وهو يغني عن كل ما صنف في ذلك الفن، قال السبكي: ولا أعرف في أصول الفقه أحسن من كتاب القواطع ولا أجمع، توفي سنة: (٤٨٩). طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٣٤٢/٥).
أما صاحب الأنساب وأدب الإملاء والاستملاء فهو حفيده الحافظ أبو سعد عبد الكريم ابن ابنه محمد، توفي عام: (٥٦٢). انظر ترجمته في طبقات الشافعية للسبكي أيضاً (١٨٠/٧).

(ومع تمكن من الفعل الأدا وعدم الغفلة والنوم بدا)

أي: أن ما به يكون التمكن من الفعل بعد حصول ما يكون به الإنسان من أهل التكليف هو شرط الأداء، أي شرط التكليف بأداء العبادة، فالنائم والغافل غير مكلفَيْن بأداء الصلاة مع وجوبها عليهما، فالتمكن شرط في الأداء فقط.

وعدم الغفلة والنوم بدا كونهما مثالين لشرط الأداء عند من يمكنه الاحتراز منهما، إذ شرط الأداء لا بد أن يكون مقدورا عليه، مطلوبا فعله.

وهذا تبع فيه الشيرازي[1] على أصلي ابن الحاجب والشيخ زكريا الأنصاري. قال البناني في حاشيته على شرح الزرقاني في أوائل فصل الجمعة بعد ما تقدم: وقد نظم ذلك شيخنا أبو عبد الله بن عبد السلام[2] في قوله:

شرط الوجوب ما به يكون مكلفا[3] كالعقل يستبين
وكالبلوغ وبلوغ الدعوة وجود طهر وارتفاع حيضة
ومع تمكن من الفعل أدا كعدم الغفلة والنوم بدا
وما للاعتداد بالعباده لصحة شرط فخذ إفاده

---

(١) المراد بالشيرازي هنا محمود بن مسعود الفارسي قطب الدين الشيرازي الشافعي العلامة، وكان من بحور العلم ومن أذكياء العالم؛ له شرح المختصر لابن الحاجب، وشرح المفتاح، وغير ذلك. مات في سنة (٧١٠). بغية الوعاة (٢/٢٨٢).
أما الشيخ أبو إسحاق الشيرازي فهو: الشيخ الإمام شيخ الإسلام إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآباذي بكسر الفاء صاحب التنبيه والمهذب في الفقه، واللمع وشرحه والتبصرة في أصول الفقه، وطبقات الفقهاء، وغير ذلك. توفي سنة: (٤٧٦). طبقات الشافعية الكبرى ط: هجر للطباعة (٤/٢١٥ ـ ٢٢٩).

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن عبد السلام البناني الفاسي، الإمام الفقيه النظار العلامة شيخ الجماعة وخاتمة العلماء الكبار، له تآليف منها شرح لامية الزقاق، وشرح الاكتفاء للكلاعي، توفي سنة: (١١٦٣). الشجرة (١/٥٠٧).

(٣) كذا في الحاشية، والأوضح لو قال: تكليفنا.

وقد ذهب بعضهم إلى أن شرط الأداء هو شرط الصحة، وعليه ميارة في التكميل، قال:

ما ليس في طوق المكلف اعلما كالطهر من حيض ووقت قد سما
أو هو في الطوق ولا به طلب شرط وجوب كإقامة فطب
وغيره شرط لدى الأدا، وذا كخطبة ستر وشبه احتذى

(وشرط صحة به اعتداد بالفعل منه الطهر يستفاد)

يعني: أن شرط الصحة هو ما به يكون الاعتداد بالفعل، كالطهر للصلاة، وكعلم الثمن والمثمن في البيع.

(والشرط في الوجوب شرط في الأدا وعزوه للاتفاق وجدا)

يعني أن كل ما هو شرط في الوجوب كالعقل والبلوغ وبلوغ الدعوة شرط في الأداء، ويزيد شرط الأداء بالتمكن من الفعل، وقد حكى السعد عليه الاتفاق كما نقله اللقاني في حواشي المحلي.

الصحة:

(وصحة وفاق ذي الوجهين للشرع مطلقا بدون مين)

الصحة لغة: السلامة، قال:

وليل يقول الناس من ظلماته سواء صحيحات العيون وعورها

والصحة في الاصطلاح: هي موافقة الفعل ذي الوجهين الشرع، وإن لم يسقط قضاؤه.

ومعنى كونه ذا وجهين أنه يقع تارة موافقا للشرع وتارة مخالفا له، بخلاف ما لا يقع إلا موافقا للشرع، كمعرفة الله تعالى، إذ لو خالفت كانت جهلا، ورد الودائع، لأن العرب لا يصفون المحل بالشيء إلا إذا

كان قابلا لضده. ولعل وجه ذلك أن المحل إذا لم يكن قابلا لضد الوصف لم تكن لذكره فائدة. والله تعالى أعلم.

وقيل: أصل الرد يقبل الوجهين، لأنه قد يرد الوديعة لربها بعد جنونه أو الحجر عليه، فلا يبرأ، أو يبيعها ربها فيتعين التسليم للمشتري. قاله القرافي في شرح المحصول.

وقوله: (مطلقا) يعني عبادة كان أو معاملة.

وهذا هو تعريف المتكلمين للصحة، كذا أطلق القرافي وغيره؛ وقال الشوشاوي في شرح التنقيح: يعني جمهور المتكلمين، لأن بعض المتكلمين قالوا بمثل قول الفقهاء اهـ.

وأما الصحة عند جمهور الفقهاء فهي ما أشار إليه بقوله:

(وفي العبادة لدى الجمهور أن يسقط القضا مدى الدهور)

يعني: أن الصحة عند جمهور الفقهاء في العبادة هي سقوط القضاء، بأن لا يحتاج إلى فعلها ثانيا.

وقد تبع الناظم في عزو هذا التعريف لجمهور الفقهاء حلولو في الضياء اللامع، ونحوه له في شرح التنقيح. والأكثر من الأصوليين على عزوه للفقهاء من غير أن يقيدوه بجمهورهم.

قال الزركشي في البحر المحيط: ما حكيناه عن الفقهاء من أن الصحة إسقاط القضاء تبعنا فيه الأصوليين، لكن كلام الأصحاب مصرح بخلافه، فإنهم قد جعلوا الصحيح ينقسم إلى ما يغني وإلى ما لا يغني؛ ولم يجعلوه ما يغني عن القضاء. وحكوا وجهين في صلاة فاقد الطهورين هل توصف بالصحة، والصحيح نعم، واستبعد إمام الحرمين مقابله، وتابعه النووي، مع أنه يجب القضاء على الجديد. وهذا كله تصريح بأن الصحة تجامع القضاء اهـ بخ.

وقال أيضاً بعد هذا: وبنى ابن الرفعة[1] في المطلب على الخلاف في تفسير الصحة مسألة لو تحير المجتهد في الأواني، فلم يغلب على ظنه شيء، فتيمم، ثم إن كان قبل الصب وجب القضاء، أو بعده فلا. وحكى الماوردي[2] خلافا في وجوب الصب، ونسب للجمهور عدم الوجوب. قال ابن الرفعة: والخلاف يلتفت على أن الصحة ما هي؟ فإن قلنا: موافقة الأمر لم يلزم الإراقة، لأن قوله تعالى: فلم تجدوا ماء فتيمموا، وهذا غير واجد له، إذ الوجود ما يقدر على استعماله؛ وإن قلنا: هي ما أسقط القضاء وجب عليه الصب، لأنه مأمور بالإتيان بالصلاة صحيحة إذا قدر عليها، وهو قادر هاهنا اهـ وهذا يعطي أن الخلاف في تفسير الصحة ثابت عند الفقهاء أيضاً اهـ.

وبه يعلم أن بعض الفقهاء يقول بمثل قول المتكلمين في تعريف الصحة؛ وعلى الخلاف بين المتكلمين والفقهاء في تعريف الصحة الخلاف في صحة صلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين حدثه، فهي صحيحة عند بعض المتكلمين، باطلة عند الفقهاء. والمراد بالظن هنا الاعتقاد.

فعلى الأول لا إثم فيها ولا قضاء، وعلى الثاني فيها القضاء ولا إثم، واختلف هل يؤجر عليها أم لا؟، أو على ما فيها من تلاوة وذكر؛ لأنه لا يفتقر إلى طهارة؛ وعلى هذا فهل يحصل له ثواب من قال ذلك في الصلاة، وهو أليق بالكرم، أو ثواب من قاله خارج الصلاة؟ احتمالان. وقد صرح القرافي بالاتفاق على أنه مثاب في تلك الصلاة.

(١) هو أحمد بن محمد بن علي ابن الرفعة، الشيخ الإمام شيخ الإسلام نجم الدين أبو العباس، شافعي الزمان، ومن ألقت إليه الأئمة مقاليد السلم والأمان، ومن تصانيفه: المطلب في شرح الوسيط، وغيره، توفي سنة عشر وسبعمائة. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٩/٢٤).

(٢) هو علي بن محمد بن حبيب الإمام الجليل القدر الرفيع الشان أبو الحسن الماوردي صاحب الحاوي والإقناع في الفقه، وأدب الدين والدنيا، والتفسير، ودلائل النبوة، والأحكام السلطانية، وغير ذلك. مات سنة: (٤٥٠). طبقات الشافعية الكبرى (٥/٢٦٧ ـ ٢٦٩).

قال ابن دقيق العيد: وفي هذا البناء نظر؛ لأن من قال موافقة الأمر إن أراد الأمر الأصلي، فلم يسقط، أو الأمر بالعمل بالظن، فقد تبين فساد الظن، فيلزم أن لا يكون صحيحا من حيث عدم موافقة الأمر الأصلي ولا الأمر بالعمل بالظن اهـ نقله البرماوي، وقال: وما قاله ظاهر اهـ

قال العلامة الطاهر بن عاشور: تعريف المتكلمين للصحة يناسب كون الصحة توصف بها الفرائض والنوافل، وقول الفقهاء: «ما أسقط القضاء» لا يشمل إلا الفرائض، وتعريف الفقهاء يناسب بعض أنواع الصحة الواقعة مع النهي، كصوم المريض الذي يخاف الهلاك.

ومعنى قول المتكلمين: الصحة ما وافق الأمر إلخ ما لم يتضمن مخالفة في ذاته ولا في لوازمه التي هي أشد تعلقا به، فالصلاة المنهي عنها كالتي فقدت شرطا أو اشتملت على مانع غير صحيحة، وكذا الصلاة في الأوقات المحرمة أو المكروهة غير صحيحة؛ لأن الأمر الذي للندب لا يتناولها، فهي غير مثاب عليها كما نقله حلولو في شرح جمع الجوامع عن ابن رشد عند قول السبكي: «مسألة: مطلق الأمر لا يتناول المكروه». وإذا كانت غير مثاب عليها لم تكن صحيحة؛ لأن الصحة والثواب متلازمان في النوافل؛ إذ لا معنى لصحتها إلا الثواب عليها. أما الفوائت فتقع في كل وقت وتصح للنص عليها بخصوصها، وأما الصلاة في المكان المغصوب أو بثوب حرير فتصح، لأن النهي لم يتعلق بشيء من لوازمها، بل متعلقه لبس الحرير من حيث هو والتصرف في المغصوب من حيث هو، فلم يكن للصلاة بها اختصاص، والصحة أعم من الثواب، فإن صوم المريض الذي يخاف الهلاك حرام عليه، لكنه صحيح مجزئ، ولا يثاب عليه، فلا تلازم بين الصحة والثواب اهـ

(يبنى على القضاء بالجديد أو أول الأمر لدى المجيد)

يعني: أن الخلاف في تعريف الصحة بين الفريقين مبنيٌّ على الخلاف في القضاء، هل هو بالأمر الجديد؟، وعليه بنى المتكلمون مذهبهم، فلا

يوجبون القضاء ما لم يرد نص به، أو القضاء بالأمر الأول، وعليه بنى الفقهاء مذهبهم.

وقوله: (لدى المجيد) أي المنعم للنظر في علم الأصول، ولعل مراده الفهري، فقد صرح بذلك محمد جعيط في حاشيته، قال: وهذا الخلاف بين المتكلمين والفقهاء في تعريف الصحة قال المحقق الفهري: مفرع على خلاف آخر بينهم، وهو هل القضاء بالأمر الأول، وهو مذهب الفقهاء، أو بأمرٍ جديد، وهو مذهب المتكلمين؟، فلا يجب القضاء عندهم ما لم يرد نص اهـ.

ونحوه للزركشي في تشنيف المسامع، فقد اعترض قول القرافي: «إن الخلاف لفظي، وأن المحدث الظان للطهارة صلاته مأمور بها ومثاب عليها، ثم إن لم يتذكر الحدث بعد ذلك فلا قضاء عليه، وإن تذكر قضى عند الفريقين، فلم يبق نزاع إلا في التسمية، وأن لفظ الصحة لماذا؟ اهـ كلام القرافي.

قال الزركشي: ليس كذلك، بل الخلاف معنوي، والمتكلمون لا يوجبون القضاء، ووصفهم إياها بالصحة صريح في ذلك، فإن الصحة هي الغاية، ولا يستنكر هذا، فللشافعي في القديم مثله فيما إذا صلى بنجس لم يعلمه ثم علمه، أنه لا يجب عليه القضاء، نظرا لموافقة الأمر حال التلبس، وكذا من صلى إلى جهة ثم تبين الخطأ، ففي القضاء قولان للشافعي، بل الخلاف بينهم فيه على أصل، وهو أن القضاء هل يجب بالأمر الأول أو بأمرٍ مجدد؟ فعلى الأول بنى الفقهاء قولهم: إنها سقوط القضاء، وعلى الثاني بنى المتكلمون قولهم: إنها موافقة الأمر، فلا يوجبون القضاء ما لم يرد نص جديد، ويؤيد ذلك أن المتكلمين يقولون: القضاء لا يجب بالأمر الأول، بل بأمرٍ جديد، والفقهاء يقولون: بالأمر الأول، ولهذا فسروا الصحة بسقوط القضاء اهـ.

وتعقبه الشيخ محمد جعيط رحمه الله تعالى في حاشيته، فقال: ويرد ما قاله من أن المتكلمين لا يوجبون القضاء الذي حقق به أن الخلاف

معنوي ما صرح به المحقق الأبياري[١] في شرح البرهان نقلا عن المتكلمين من أنه يجب القضاء، وبه صرح العضد في شرح المختصر، فبطل ما استروحه من قولهم من أنه لا يجب القضاء اهـ.

وما للقرافي هو نحو ما للغزالي في المستصفى، والآمدي في الإحكام، والفخر في المحصول، والعضد في شرح المختصر، والأسنوي في نهاية السول، فكلام جميعهم يفيد أن الخلاف لفظي.

(وهي وفاقه لنفس الأمر أو ظن مأمور لدى ذي خبر)

قوله: (لدى ذي خبر) أي معرفة بالفن، ويعني به تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي.

قال ولي الدين في التحرير: ذكر الشيخ تقي الدين رَحِمَهُ اللَّهُ أن تسمية الفقهاء للصلاة التي صلاها بطهارةٍ مظنونةٍ ثم تبين حدثه فاسدة، ليس لاعتبارهم سقوط القضاء في حد الصحة، كما قال الأصوليون، بل لأن شرط الصلاة الطهارة في نفس الأمر، والصلاة بدون شرطها فاسدة. ثم استشهد على هذا بأن الفقهاء يقولون: كل من صحت صلاته صحة مغنية عن القضاء جاز الاقتداء به. فإنه يقتضي انقسام الصحة إلى ما يغني عن القضاء وما لا يغني. ثم قال: فالصواب أن يكون حد الصحة عند الفريقين موافقة الأمر، غير أن الفقهاء يقولون: ظان الطهارة مأمور بها مرفوع عنه الإثم بتركها؛ والمتكلمون يقولون ليس مأمورا، فلذلك تكون صلاته صحيحة عند المتكلمين لا الفقهاء انتهى ملخصه. وهو كلام حسن اهـ.

وحاصل كلامه أن الفقهاء والمتكلمين متفقون على أن الصحة موافقة

---

(١) هو علي بن إسماعيل الملقب شمس الدين، وشهرته بأبي الحسن الأبياري، كان من العلماء الأعلام وأئمة الإسلام بارعا في علوم شتى: الفقه وأصوله وعلم الكلام، وله تصانيف حسنة منها شرح البرهان، وكان الإمام العلامة ابن عقيل المصري الشافعي يفضله على الإمام فخر الدين الرازي في الأصول، توفي رحمه الله تعالى سنة: ست عشرة وستمائة. الديباج المذهب (٢/١٢١).

الأمر، لكن الفقهاء يعتبرون الموافقة للشرع في نفس الأمر، والمتكلمون يعتبرون الموافقة في ظن المكلف، فكانت صلاة المحدث المذكورة صحيحة عند المتكلمين دون الفقهاء.

(بصحة العقد يكون الأثر وفي الفساد عكس هذا يظهر)

يعني: أن ترتب أثر العقد، وهو ما شرع العقد له، والمراد بترتبه التمكن من تلك الفوائد، كالتصرف في البيع، والاستمتاع في النكاح، إذا وجد فهو ناشئ عن صحة العقد، لا عن غيرها، وليس المراد أنه كلما وجدت الصحة ترتب الأثر، لأن بيع الخيار صحيح، ولا ينشأ عنه قبل تمام عقده أثر، أي: وإن لم يتحقق إذن الشارع بتقدير الفسخ قبل انقضاء المدة؛ فالصحة منشأ الأثر لا نفسه. قال ولي الدين في التحرير: المراد كونه متهيئا لتبعية غايته له، ولا شك أن المبيع قبل القبض كذلك وإن توقف على شرط، فكان الأولى أن يقول: الصحة كون الشيء يستتبع غايته اهـ

والخلع والكتابة الفاسدان يترتب عليهما أثرهما من البينونة والعتق للتعليق، وهو صحيح، لا للعقد الفاسد. قال البرماوي: وإنما لزمت البينونة في الخلع لما فيه من تعليقها على القبول، وقد وجد، وإنما لزم العتق في الكتابة لما فيه من تعليقها على أداء البدل، وهذا متحقق في كل من الخلع والكتابة، بلا فرق بين ما كان منهما صحيحا وما كان فاسدا؛ لانتظام المعنى الذي في الصحيح من حيث المقابلة اهـ

والقراض والوكالة الفاسدان يصح فيهما التصرف لوجود الإذن فيه لا للعقد الفاسد. والآثار هي الفوائد المطلوبة من العقود، ففائدة البيع الأكل والبيع والهبة إلخ، وفائدة الإجارة التمكن من المنافع، وهكذا.

وتعبيره بالعقد تبع فيه عبارة جمع الجوامع. قال الشربيني: ولو قال: بغير العبادة، لشمل الحل اهـ

قوله: (وفي الفساد عكس هذا إلخ) يعني: أن فساد العقد عكس

صحته، أي أنه لا يترتب عليه أثر العقد، لأن النهي عندنا يدل على الفساد، كالشافعي، خلافا لأبي حنيفة؛ فمن اشترى جارية شراء فاسدا جاز له وطؤها عنده، وكذلك جميع العقود، وقال الشافعية: يحرم عليه الانتفاع، ولو بيع ألف بيعة.

قال في شرح التنقيح: ونحن خالفنا أصلنا، وراعينا الخلاف في المسألة، وقلنا: إن البيع الفاسد يفيد شبهة الملك فيما يقبل الملك، فإذا لحقه أحد أربعة أشياء تقرر الملك بالقيمة. وهذه الأربعة هي المذكورة في قول الناظم:

(إن لم تكن حوالة أو تلف تعلق الحق ونقص يولف)

أي حوالة الأسواق، وتلف العين، وتعلق الحق به، كرهنه وإجارته، ونقص الذات.

قال الشيخ الطاهر بن عاشور: مخالفة الأصل هي عدم العمل به عند وجود مقتضيه وانتفاء معارضه، وهي المعبر عنها بالنقض في القياس.

والأصل عندنا هنا مقيدٌ بما لم يجر إلى ضرر؛ فهو إذا عارضته قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» وجب حمله عليها؛ والبيوع الفاسدة منها معلوم الفساد للمشتري والبائع، ولا خلاف في رده عندنا، كما ذكروا في بيع الحبس والربا؛ ومنها ما فيه شبهة لأحدهما، وهذا إذا قضي فيه بالرد وقد تغير سوقه أو تلف أو نقص أو تعلق حق الغير به أو وقع فيه فوات شيء على غير عامد، انجر ضرر على أحد المتعاقدين، فقرر بالقيمة جمعا بين القاعدتين، وإنما قرر بالقيمة دون الثمن لأن الثمن يتبع الرغبات في منافع المبيع، وهي هنا فائتة ومشكوكة، بخلاف القيمة فإنها تتبع حالة المبيع المأخوذ لمن هو بيده، لأن الرجوع إلى القيمة كإبطال لما تعاقدا عليه من الثمن، وليس فيه مراعاة الخلاف اهـ.

الإجزاء والقبول:

(كـفـايــة الـعـبــادة الإجــزاء وهــي أن يــســقــط الاقــتــضــاء)
(أو الـسـقـوط لـلـقـضـا وذا أخـص مـن صـحـة إذ بـالـعـبـادة يـخـص)

يعني: أن الإجزاء من أوصاف العبادة كالصحة، وإجزاء العبادة هو كفايتها. فقوله: (كفاية العبادة) خبر متقدم، وقوله: (الإجزاء) مبتدأ مؤخر مع تعريفهما، لظهور المعنى.

وتلك الكفاية هي أن يسقط الاقتضاء، أي الطلب، فإجزاء العبادة كفايتها في الخروج من عهدة التكليف، بأن يفعلها على وجهٍ يسقط طلب الشارع لها منه. فهي الصحة في مذهب المتكلمين أي موافقة الأمر.

وقيل: الإجزاء هو سقوط القضاء، وهو الصحة عند الفقهاء، وعليه فالصحة والإجزاء مترادفان. فـ «أو» لتنويع الخلاف.

وينبني على هذا الخلاف من مات وسط الوقت، وقد صلى صلاة فاسدة، فعلى أن الإجزاء كفاية العبادة في سقوط الطلب، فهي غير مجزئة، لعدم سقوط طلبها منه، ومعنى عدم سقوط الطلب في حقه أنه يعاقب على تركها إذا ظن الموت وأخر إلى وسط الوقت؛ وعلى أن الإجزاء سقوط القضاء تكون مجزئة، لأن القضاء إنما يتوجه عند خروج الوقت وبقاء أهلية التكليف، والميت ليس من أهله، وهو قول ابن الحاجب.

لكن أجاب بعضهم عن ذلك بأن المراد سقوط القضاء في حق من يمكن في حقه وجوب القضاء، وهو الحي دون الميت قاله الشوشاوي.

وأجاب اليوسي بأن المراد بإسقاط القضاء كون العبادة مسقطة، أو سقط بها القضاء، فإن لم يسقط بها لم تجزئ، وإن سقط بأمرٍ آخر كالموت اهـ

ومن فروع المسألة: من لم يجد ماء ولا متيمما، على قول ابن القاسم بأنه يصلي ويعيد؛ وكذلك من لم يجد ثوبا وصلى عريانا، ثم وجد

ثوبا، هل يعيد أم لا؟؛ وكذلك من التبست عليه القبلة، فصلى إلى جهة غلب على ظنه أنها القبلة، ثم تبين خطؤه فيها، هل يعيد أم لا؟ قولان. وكالمتيمم إذا وجد الماء عند الشافعي.

قوله: (وذا أخص من صحة) أي: أن الإجزاء أخص مطلقا من الصحة، لأن الإجزاء خاص بالعبادات، والصحة تكون في العبادات والمعاملات.

(والصحة القبول فيها يدخل وبعضهم للاستواء ينقل)

يعني: أن الصحة أعم من القبول عند الجمهور، إذ تصح العبادة ولا يثاب عليها، ومن الصحيح غير المقبول ما أشار إليه خليل بقوله: «وعصى وصحت إن لبس حريرا أو ذهبا الخ». فالقبول معناه حصول الثواب، والصحة والإجزاء معناهما عدم العقاب، فالقبول أخص، والصحة أعم.

وبعضهم نقل استواء الصحة والقبول، فهما مترادفان. وفي شرح العمدة لابن دقيق العيد ما يشعر بذلك.

وللعلامة المحقق أبي العباس أحمد بن المبارك اللمطي رسالة في المسألة أجاد فيها وأفاد.

واللام في «للاستواء» زائدة لتقوية العامل لضعفه بالتأخر.

(وخصص الإجزاء بالمطلوب وقيل بل يختص بالمكتوب)

يعني: أن الإجزاء إثباتا أو نفيا يختص بالمطلوب أي من العبادات، واجبة كانت أو مندوبة، لا غيرها من العقود المشاركة لها في الصحة، وإن كانت عبادة من حيث الطلب، إذ المراد ما أصل وضعه التعبد، لحديث: «**أربع لا تجزئ في الأضاحي**»[1]، وقوله ﷺ لأبي بردة في أمر

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الضحايا، «باب ما يكره في الضحايا» (رقم: ٢٨٠٢)، وابن ماجه في كتاب الأضاحي، «باب ما يكره أن يضحى به» (رقم: ٣١٤٤).

العناق: «**اذبحها ولن تجزئ عن أحد بعدك**»[(١)]. وقيل: إنه يختص بالمكتوب أي الواجب من العبادة، وقال هؤلاء بوجوب الأضحية، وهو مذهب أبي حنيفة.

قال السيوطي: الصواب الاستدلال بحديث: «**يجزئ من السواك الأصابع**»[(٢)] انتهى من شرح الكوكب. وحديث أبي داود وغيره: «**إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب معه بثلاثة أحجار فإنها مجزئة عنه**»[(٣)]، فاستعمل الإجزاء في الاستجمار، وهو واجب عند الشافعي مندوب عند أبي حنيفة؛ ومن استعماله في الواجب اتفاقا حديث الدارقطني وغيره: «**لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن**»[(٤)].

الفساد والبطلان:

(وقابل الصحة بالبطلان وهو الفساد عند أهل الشان)
(وخالف النعمان، فالفساد ما نهيه للوصف يستفاد)

يعني: أن الصحة يقابلها البطلان، إذ الشيء إما صحيح أو باطل، وعليه فالبطلان هو مخالفة الفعل ذي الوجهين لأمر الشرع عند المتكلمين؛ وعند الفقهاء ما لم يجز ولم يسقط القضاء من العبادات، أو لم يترتب عليه أثر من المعاملات.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأضاحي «باب سنة الأضحية» (رقم: ٥٥٤٥)، ومسلم «باب وقتها» (رقم: ٥٠٧٣).

(٢) أخرجه الضياء المقدسي في المختارة عن أنس ﷺ. انظر كنز العمال (٩/٣١٥).

(٣) الحديث أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة «باب الاستنجاء بالأحجار» (رقم: ٤٠). والنسائي في كتاب الطهارة «باب الاجتزاء في الاستطابة بالحجارة دون غيرها» (رقم: ٤٤).

(٤) الحديث أخرجه الدارقطني في سننه في كتاب الصلاة (١/٣٢٢) ولفظه: «**لا تجزئ صلاة لا يقرأ الرجل فيها بفاتحة الكتاب**»، وكذا ابن خزيمة في صحيحه بلفظ: «**لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب**» (رقم: ٤٩٠).

والبطلان هو الفساد عند أهل هذا الشأن أي الفن.

وخالف أبو حنيفة النعمانُ الجمهورَ، فقال: ما كان منهيا عنه لأصله فالبطلان، كالصلاة بغير طهارة، أو إسقاط بعض الأركان، وبيع الخنزير والدم، وبيع الملاقيح وهي ما في البطون من الأجنة، لاختلال ركن من البيع، ولا اعتداد به إذا وقع.

والفاسد ما نهي عنه لوصفه اللازم، كصوم يوم النحر للإعراض بصومه عن ضيافة الله تعالى للناس بلحوم الأضاحي، والإعراض وصف لازم للصوم، غير داخل في مفهومه، وكبيع درهم بدرهمين، فأصل بيع درهم بدرهم جائز، وإنما منع للزيادة.

ويعتد عنده بالفاسد، فلو قال: لله علي أن أصوم غدا، وغد يوم النحر، أو قال: لله علي أن أصوم يوم النحر، صح نذره في الوجهين، ويؤمر بأن يصوم يوما آخر، فإن صام في ذلك اليوم خرج من موجب نذره؛ وعند زفر[١] والشافعي رحمهما الله تعالى لا يصح نذره، وهو رواية ابن المبارك[٢] عن أبي حنيفة رحمهما الله تعالى؛ وروى الحسن[٣] عن أبي حنيفة أنه إذا قال: لله علي صوم يوم النحر، لم يصح نذره، وإن قال:

---

(١) هو زفر بن الهذيل الإمام صاحب الإمام أبي حنيفة، وكان يفضله، ويقول: هو أقيس أصحابي، وروي عنه أنه يقول: «ما خالفت أبا حنيفة في قول إلا وقد كان أبو حنيفة يقول به»، توفي بالبصرة سنة ثمان وخمسين ومائة، وله ثمان وأربعون سنة. الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٢٤٣/١) ط: مير محمد كتب خانه ـ كراتشي.

(٢) هو عند الإطلاق: عبد الله بن المبارك الحافظ العلامة شيخ الإسلام، جمع العلم والفقه والأدب والنحو واللغة والزهد والشجاعة والشعر والفصاحة وقيام الليل والعبادة والحج والغزو والفروسية، مات سنة: إحدى وثمانين ومائة، رحمه الله تعالى. تذكرة الحفاظ للذهبي (٢٠١/١).

(٣) هو الحسن بن زياد اللؤلؤي الكوفي صاحب الإمام أبي حنيفة، ولي القضاء بالكوفة ثم استعفى عنه، وكان محبا للسنة واتباعها، حتى لقد كان يكسو مماليكه كما كان يكسو نفسه اتباعا لقول رسول الله ﷺ: **«ألبسوهم مما تلبسون»**، قال السمعاني: كان عالما بروايات أبي حنيفة، توفي سنة: (٢٠٤). الجواهر المضية في طبقات الحنفية (١٩٣/١).

غدا، وغد يوم النحر صح نذره. ووجه هذه الرواية أنه إذا نص على يوم النحر فقد صرح في نذره بما هو منهيٌّ عنه، فلم يصح، وإذا قال: غدا، لم يصرح في نذره بما هو منهيٌّ عنه، فصح نذره.

وفي مبادلة الدرهم بالدرهمين، إذا أسقط أحد الدرهمين صحت المبادلة أيضاً. فالفاسد عنده ما كان مشروعا بأصله ممنوعا بوصفه، فالصوم مشروع وإضافته غير مشروعة، فهو مطيعٌ بالصوم عاصٍ بالإضافة.

قال ولي الدين في النجم الوهاج[1]: وتحرير مذهبهم ـ يعني الحنفية ـ أن العوضين إن كانا غير قابلين للبيع، كبيع الملاقيح بالدم، فهو باطل قطعا، وإن كانا بأصلهما قابلين للبيع، ولكن اشتملا على صفة اقتضت عدم الصحة كالربا، فإن الدراهم بأصلها قابلة للبيع، وإنما نشأ البطلان من وجود الزيادة في أحدهما، ففاسد قطعا، وإن كان المبيع غير قابل للبيع دون الثمن، كبيع الملاقيح بالدراهم، أو العكس كبيع ثوب بدم مثلا، ففي كلٍّ منهما خلاف، والصحيح عندهم إلحاق الأول بالأول والثاني بالثاني اهـ. ونحوه في الغيث الهامع.

قال الطاهر بن عاشور في حاشيته على التنقيح: الحنفية فصلوا في النهي، فإن كان عن عين الشيء اقتضى البطلان؛ لأن المنهي عن عينه غير مشروع، فهو باطل، كبيع الميتة، والبيع المختل منه ركن كبيع السفيه[2]، فحكمه أنه لا يملكه ولا تترتب عليه الآثار بحال، وإن كان النهي لعارض في وصف الشيء دون أصله أي في مقارن له فهذا قال فيه المتقدمون منهم عبارة هذا نصها: إنه يقتضي المشروعية بأصله لا بوصفه، فنقلت عنهم، ومرادهم أن تعلق النهي بالوصف العارض يشير إلى اعتبار وجود الماهية الموصوفة، وهي ماهية شرعية، فوجودها الشرعي هو الاعتداد بها، وإلا لما علق النهي على وصف من عوارضها دون آخر، ويلقبون هذا النوع بالفاسد؛ لأن الفساد عندهم غير البطلان، كبيع عبد بخمسين أعطاه قيمتها

---

(١) أي في شرح نظم المنهاج لوالده زين الدين.

(٢) كون بيع السفيه مما اختل منه ركن فيه خفاء. فليحرر.

خمرا، فإنه تام الأركان، إلا أن بدل الثمن لا يصح الانتفاع به، مع أنه مال، وحكمه أنه يفسخ قبل القبض؛ لأن الدفع أسهل من الرفع، فإن قبضه المشتري صح ملكه له، ولكن إن بقي بيده وجب فسخه عند الظهور عليه أو عند طلب أحدهما فسخه، وإن فات بنقل ملك أو هلك رد المشتري مثله أو قيمته ورد البائع الثمن في الصورتين، ويجب على المتبايعين فسخ الفاسد ما دام في يد المشتري. فمعنى قولهم بالصحة في الصورة الثانية ترتب الآثار عليه إذا وقعت الآثار قبل الفسخ، كبيعه واستيلاده، ولهذا يعلم أنه لا يجوز للمشتري قربان الأمة المشتراة شراء فاسدا؛ لأنه لا خلاف في الحرمة، وإنما الخلاف في ترتب آثار العقود. نعم إذا قاربها جاهلا فلا إثم عليه، فلا فرق بيننا وبين الحنفية إلا في بعض الصور التي قد يزول فيها موجب النهي، فعندهم إذا فارقها الوصف المنهي عنه صح العقد، وعندنا يفسد أبدا، وذلك في مثل الشروط المفسدة خاصة. وظاهر المصنف يقتضي أن الخلاف بيننا بعيد، وأن مذهب الحنفية يقتضي عدم الفسخ.

وأما إن كان النهي في مقارن غير داخل بل خارج عنها، كالشرط مع البيع، وكالدرهم الثاني في بيع درهم بدرهمين، فهذا قالوا: إنه يقتضي صحة العقد، وإنما يزال الزائد فيبطل الشرط ويرد الدرهم، ونقول في هذه بمثل ما قلنا به في الأولى؛ لأن المدار على الفساد الذي يقتضيه النهي، فلا يقرر إلا في مسألة لعلمائنا، وهيّ الضمان بجعل فقط، فقد قال الفقهاء: هو فاسد، وإذا وقع بدون علم رب الدين يبطل الجعل فقط، ولا يبطل الضمان. ووجهه ـ والله أعلم ـ أن رب الدين قد يهمل الاحتياط لنفسه اعتمادا على ذلك الضمان، فإذا أبطلناه لأجل الجعل جررنا عليه ضررا.

هذا؛ وإنما قلنا بفساد العقد كله إذا قارنه موجب النّهْي لأمرين:

أولهما: لزجر الناس عن الاجتراء على هذه العقود المنهي عنها، لأنهم إن فتح لهم باب تصحيحها أقدموا عليها غير محترزين، فإن غفل

عنها تمت لهم، وإلا قنعوا بتصحيحها وإبطال سبب النهي، كما في بيوع الربا.

ثانيهما: أن بعض العقود يكون لما يقارنها من أسباب النهي كالشروط حظ من الثمن، كما في بيع الثنيا، فلو قررناها مع إبطال الشرط مثلا أضعنا على باذل ماله ما لو علم ببطلانه لم يبذله، و«**لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس**»[١] اهـ.

قال المحلي: وفات المصنف أن يقول: «والخلاف لفظي»، كما قال في الفرض والواجب، إذ حاصله أن مخالفة ذي الوجهين للشرع بالنهي عنه لأصله كما تسمى بطلانا هل تسمى فسادا؟ أو لوصفه كما تسمى فسادا هل تسمى بطلانا؟ فعندهم لا، وعندنا نعم اهـ.

الأداء والقضاء والإعادة:

(فعل العبادة بوقت عينا   شرعا لها باسم الأداء قرنا)

الأداء لغة: إعطاء الحق لصاحبه، ومنه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾. وقوله: (باسم الأداء قرنا) اقتران الدال بالمدلول.

يعني: أن الأداء هو إيقاع العبادة في وقتها المعين لها شرعا لمصلحة اشتمل عليها الوقت قاله القرافي في التنقيح.

فاحترز بقوله: «في وقتها» من القضاء، واحترز بقوله: «شرعا» من العرف، ومثله بعضهم بأمرٍ السيد لعبده أن يفعل فعلا في وقتٍ محددٍ معينٍ له، لأن طاعة العبد لسيده عبادة. ذكره الشوشاوي في شرح التنقيح مرجحا له على التمثيل بالتراويح، لأنها سنها عمر ﷺ، وفعله أمر شرعي لا عرفي.

---

(١) هذا طرف من حديث أخرجه أحمد في مسنده من حديث عم أبي حرة الرقاشي، (رقم: ٢٠٦٩٥)، لكن بلفظ: «**إنه لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفس منه**».

قال الطاهر بن عاشور في قول القرافي: (وقولنا «شرعا» احتراز من العرف) أي: فيما لو تعلق بعبادة، كعرف تونس بإخراج الزكاة في عاشوراء، وكتعيين صلاة ركعتين بقراءة ودعاء في الأربعاء الأخيرة من صفر، ونحو هذا مما لا أصل له في الشرع، وكثير من هذا النوع مبسوط في كتاب الاعتصام في الفصل السادس عشر من الباب الخامس اهـ يعني الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي.

واحترز بقوله: «اشتمل عليها الوقت» من تعيين الوقت لمصلحة المأمور به، لا لمصلحة في الوقت، كما إذا قلنا: الأمر للفور، فيتعين الزمان الذي يلي ورود الأمر، ولا نصفه بكونه أداء في وقته، ولا قضاء بعد وقته، فمن بادر إلى إنقاذ غريق، فإن المصلحة ههنا في نفس الإنقاذ، سواء كان في هذا الزمان أو غيره؛ أما تعيين أوقات الصلوات فلمصالح في نفس الأمر اشتملت عليها أوقاتها، وإن كنا لا نعلمها، طردا لقاعدة الشرع في عادته في رعاية المصالح على سبيل التفضل؛ فالتعيين بالفور لمصلحة المأمور به، أي تكميلها، وفي العبادة لمصلحة الوقت.

(وكونه بفعل بعض يحصل لعاضد النص هو المعول)

يعني: أن كون الأداء يحصل بفعل بعض العبادة في وقتها هو المعول عليه عند المالكية، وهو المشهور للنص العاضد له، وهو حديث الصحيحين: «**من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة**»[١]. قال خليل: «والكل أداء».

واختلف هل يكفي أقل من ركعة، كما لأشهب، أو لا بد من تمام ركعة، وهو المشهور؟، قال خليل: «وتدرك فيه الصبح بركعة لا أقل»، ويحتج له بحديث الصحيحين أيضاً: «**من أدرك ركعة من العصر قبل أن**

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة «باب من أدرك ركعة من الصلاة» (رقم: ٥٨٠)، ومسلم في كتاب المساجد «باب من أدرك ركعة من الصلاة» (رقم: ١٣٧١).

تغرب الشمس فقد أدرك العصر»[١]، بل هو أصرح، لاحتمال أن الأول وارد في فضل الجماعة، لا فيما يحصل به الأداء، بل جزم بذلك العلامة الشيخ محمد يحيى الولاتي رحمه الله تعالى في شرحه، فخطأ الناظم في الاستدلال به، والظاهر أنه أعم من الثاني، فيشمل الأمرين، كما في فتح الباري في «باب من أدرك من الصلاة ركعة»، في الكلام على حديث أبي سلمة[٢] عن أبي هريرة ﷺ: «**من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة**». فلا خطأ.

وهذا نص كلام الفتح: والظاهر أن هذا أعم من حديث الباب الماضي قبل عشرة أبواب. يعني «باب من أدرك ركعة من العصر قبل الغروب» الذي أورد فيه حديث أبي سلمة أيضاً عن أبي هريرة: «**إذا أدرك أحدكم سجدة من صلاة العصر قبل أن تغرب الشمس فليتم صلاته**»[٣].

قال: ويحتمل أن تكون اللام عهدية فيتحدا، ويؤيده أن كلًّا منهما من رواية أبي سلمة عن أبي هريرة، وهذا مطلق وذاك مقيد، فيحمل المطلق على المقيد. وقال الكرماني[٤]: الفرق بينهما أن الأول فيمن أدرك

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة «باب من أدرك من الفجر ركعة» (رقم: ٥٧٩)، ومسلم «باب من أدرك ركعة من الصلاة» (رقم: ١٣٧٤).

(٢) هو أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف الزهري المدني الحافظ، اسمه كنيته كما قال مالك، روى عن أبيه يسيرا، وعن عائشة وأبي هريرة وغيرهما، توفي سنة أربع وتسعين رحمه الله تعالى. تذكرة الحفاظ للذهبي (١/٥٠) ط: دار الكتب العلمية.

(٣) الحديث أخرجه البخاري في كتاب مواقيت الصلاة «باب من أدرك ركعة من العصر قبل الغروب» (رقم: ٥٥٦).

(٤) هو محمد بن يوسف بن علي الكرماني ثم البغدادي، ارتحل إلى شيراز فأخذ عن القاضي عضد الدين، ولازمه اثنتي عشرة سنة حتى قرأ عليه تصانيفه، ثم حج واستوطن بغداد، ودخل إلى الشام ومصر لما شرع في شرح البخاري، فسمعه بالجامع الأزهر من لفظ المحدث ناصر الدين الفارقي، وسمى شرحه للبخاري الكواكب الدراري، وتوفي راجعا من الحج في المحرم سنة: (٧٨٦). الدرر الكامنة (٦/٦٦) ط: مجلس دائرة المعارف العثمانية.

من الوقت قدر ركعة، وهذا فيمن أدرك من الصلاة ركعة، كذا قال، وقال بعد ذلك: وفي الحديث أن من دخل في الصلاة فصلى ركعة وخرج الوقت كان مدركا لجميعها، وتكون كلها أداء، وهو الصحيح انتهى. وهذا يدل على اتحاد الحديثين عنده لجعلهما متعلقين بالوقت، بخلاف ما قال أولا، وقال التيمي[1]: معناه من أدرك مع الإمام ركعة فقد أدرك فضل الجماعة، وقيل: المراد بالصلاة الجمعة، وقيل غير ذلك اهـ.

قوله: «لعاضد النص»، عضده كنصر أعانه ونصره، وهو من إضافة الصفة للموصوف أي للنص العاضد.

(وقيل ما في وقته أداء وما يكون خارجا قضاء)

يعني: أن بعضهم ـ وهو سحنون ـ قال: إن ما كان في الوقت أداء، وما كان خارجه قضاء. وهذا بناء على أنها من قبيل الكلية، لا من قبيل الكل المبني عليه القولان السابقان.

وينبني على الخلاف حكم من صلت ركعة فغربت الشمس فحاضت، فعلى أنها أداء لا قضاءَ، وإلا فالقضاء؛ وينبني عليه أيضاً جواز اقتداء

---

(١) هو محمد بن إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي، قال الذهبي في ترجمة والده أبي القاسم إسماعيل التيمي: وسمعت غير واحد من أصحابه أنه كان يملي «شرح مسلم» عند قبر ولده أبي عبد الله، فلما كان يوم ختم الكتاب عمل مأدبة وحلاوة كثيرة، وحملت إلى المقبرة، وكان أبو عبد الله محمد قد ولد نحو سنة خمسمائة، ونشأ، فصار إماما في العلوم كلها، حتى ما كان يتقدمه كبير أحد في وقته في الفصاحة والبيان والذكاء والفهم، وكان أبوه يفضله على نفسه في اللغة وجريان اللسان، وقد شرح في «الصحيحين»، فأملى في شرح كل واحد منهما، وله تصانيف كثيرة مع صغر سنه، ثم اخترمته المنية بهمذان في سنة ست وعشرين أي وخمسمائة. تاريخ الإسلام (٦٢٧/١١). أقول: وقد ذكره السخاوي في شراح البخاري، وقال: إنه اعتنى بشرح ما لم يذكره الخطابي مع التنبيه على أوهام له، كما ذكر هذا الشرح في فصل عقده لمن أخذ تصنيف غيره فادعاه لنفسه، وزاد فيه قليلا، ونقص منه، ولكن أكثره مذكور بلفظ الأصل، وقال: إنه من شرح ابن بطال. انظر الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر (٣٩٠/١) و(٧١٠/٢) ط: دار ابن حزم.

القاضي بمن صلى ركعة قبل خروج الوقت. وكما إذا نوى المسافر الإقامة في صلاة العصر بعد الغروب وقد صلى ركعة في الوقت، هل هو كما لو نوى في الوقت أم لا؟.

قال ولي الدين العراقي في الغيث الهامع في شرح جمع الجوامع: «وهذا الذي اعتبره في الأداء من فعل البعض لم يعتبره الأصوليون، والظاهر أنهم لا يسمون فعل البعض ولو كان ركعة أداء، وتبع المصنف في ذلك الفقهاء، وما كان ينبغي له ذلك في بيان مصطلح أهل الأصول. ولم يسلم الاستدلال بحديث: «**من أدرك ركعة من الصلاة**» على ذلك».

وفي شرح الولاتي أن بناء القول بقضاء الحائض على كون الصلاة من باب الكلية، أي: أنها تقبل التبعيض، مشكل جدا. قال: لأنه غير مبني عليه، بل على نقيضه، وهو كونها من باب الكل، حيث وجب قضاء المفعول في الوقت تبعا للمفعول خارجه، لعدم استقلاله بدونه؛ وإنما هو مبنيٌّ على تغليب الواقع منها فيه على الواقع منها خارجه، وهما مبنيان على أن الصلاة من باب الكل. قال: فتأمل، فإنه نفيس جدا اهـ.

وهو ظاهر، فقد صرح المحلي أن المحفوظ للأصوليين هو النظر في إيجاب القضاء وعكسه إلى تبعية ما بعد الوقت لما فيه، أو العكس، وهو التحقيق.

وأصل هذا البناء لحلولو في الضياء اللامع، ذكره في مسألة الاقتداء في بقية الصلاة بعد خروج الوقت؛ وعنه نقله الحطاب وميارة في شرح التكميل مُسلِّمين له. وفيه أنا إذا فرعنا على القول بأنها من باب الكل فالاقتداء يصح على القول أن الكل قضاء، لا على مقابله، وقد صرح هو بذلك؛ أما على القول بأنها من باب الكلية فالظاهر أيضاً صحة الاقتداء، إذ المأموم قاضٍ اقتدى بإمام في ركعة هو فيها قاض أيضاً، والركعة مستقلة في حكمها عما قبلها. فتأمله، والله تعالى أعلم.

تنبيه: أصل نسبة هذا القول لسحنون للشيخ خليل في التوضيح، ولم ينسبه حلولو، لكن جعله مذهبيا، والذي في فتاوي البرزلي أنه للشافعية،

وقد نقل كلامه الحطاب معارضا به ما قاله حلولو، وكأنه لم يقف على كلام التوضيح؛ والمثبت مقدم على النافي.

ولما ذكر الوقت في تعريف الأداء احتيج إلى تعريفه، فقال:

(والوقت ما قدره من شرعا من زمن مضيقا موسعا)

يعني: أن الوقت هو الزمان الذي قدره الشارع للعبادة، مُضيَّقا كان، وهو ما لا يسع أكثر من فعل العبادة كالصوم، أو مُوسَّعا، وهو ما يسع أكثر من فعلها، وهي مطلوبة في حصة من حصصه غير معينة، كزمن الصلوات الخمس، والوتر. فما لم يقدر له وقت لا يسمى أداء ولا قضاء، كالنذر والنفل المطلقين، أو كان فوريا كالإيمان وتغيير المنكر.

والوقت يشمل الأصلي والتبعي، كوقت أولى المجموعتين جمع تقديم بالنسبة لثانيتهما، ووقت ثانية المجموعتين جمع تأخير بالنسبة للأولى.

(وضده القضا تداركا لما سبق الذي أوجبه قد علما)

يعني: أن القضاء ضد الأداء، وهو لغة: إتمام الشيء والفراغ منه، ومنه: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ﴾.

واصطلاحا: فعل العبادة كلها خارج الوقت المقدر لها شرعا، تداركا لما علم سبق موجبه أي الدليل الذي أوجبه في خصوص وقته. وتدارك الشيء الوصول إليه.

وخرج بقوله: «تداركا» الصلاة المؤداة في الوقت إذا أعيدت بعده في جماعة مثلا، بناء على جوازه كما هو رأي المشدالي[1].

وقد خالف الناظم هنا تعبير السبكي: «بما سبق له مقتض» الشامل

---

(١) هو الفقيه العلامة المحقق محمد بن أبي القاسم البجائي، عَلّامتها ومفتيها، عرف بالمشدَّالي ـ بفتح الميم وشد الدال ـ نسبة لقبيلة من زواوة، كمل تعليقة الوانوغي على تهذيب البرادعي، توفي عام: (٨٦٦). نيل الابتهاج (بهامش الديباج) (ص: ١١٤ ـ ١١٥).

للوجوب والندب، لأنه راعى مذهبه فقط من قضاء النافلة التي لها سبب؛ ونحن لا يقضى عندنا غير الفرض إلا الفجر. انظر الأصل.

ولما كان لا يشترط في القضاء وجوب الأداء، بل قد يكون الأداء ممتنعا، وقد يكون جائزا، قال الناظم:

(من الأداء واجب وما منع ومنه ما فيه الجواز قد سمع)

يعني: أن الأداء منه ما هو واجب، وذلك إذا جرى السبب كدخول الوقت، ووجد الشرط كالطهور، وانتفى المانع. ومنه ما هو ممنوع، كصوم الحائض، فإطلاق القضاء على صومها مجاز، ومنه ما هو جائز، كصوم مريض لم يخف هلاكا ولا شديد أذى ومسافر، وإطلاق القضاء على صومهما مجاز أيضاً.

(واجتمع الأداء والقضاء وربما ينفرد الأداء)
(وانتفيا في النفل.......... ....)

يعني: أن العبادة قد توصف بالأداء والقضاء معا، كالصلوات الخمس؛ وقد توصف بالأداء وحده، كصلاة الجمعة، قال ابن عاصم:

وبعض ما يوصف بالأداء إن فات لا يوصف بالقضاء
كمثل ساه عن صلاة الجمعه الشرع من قضائها قد منعه

وأشار بقوله: «الشرع من قضائها قد منعه» إلى جواب القرافي عن الإشكال الذي أورد على وصفها بالأداء فقط، وهو أنها إذا كانت لا تقبل القضاء ينبغي أن لا توصف بالأداء، لأن العرب لا تصف الشيء بصفةٍ إلا إذا كان قابلا لضدها.

وحاصل جوابه أن الامتناع المعتبر هو العقلي أو العادي، وأما الشرعي فلا. وحكمة منع الشارع من قضائها هو انقضاء سببها وحكمتها أي الاجتماع الخاص مع الإمام، فلا فائدة في إعادتها قاله ابن عاشور.

قلت: وينبغي أن يكون المنع من وصفها بالقضاء مبنيا على القول بأنها فرض يومها، فالظهر عبادة أخرى مغايرة لها، لا على القول بأنها بدل من الظهر، فلا يبعد حينئذٍ أن توصف بالقضاء نظرا لأصلها. والله تعالى أعلم.

وقد أشار القرافي في شرح المحصول إلى هذا في جوابه عن الإشكال المتقدم في وصفها بالأداء، فقال: ويمكن أن يقال إنها بدل من الظهر، وما هي مبدلة منه يوصف بالأداء والقضاء اهـ

ومثل الجمعة صلاة العيدين في مذهب مالك، وإلا فإن الشافعي يقول فيها بالقضاء ككل صلاة نافلة لها سبب.

وقد لا توصف العبادة بهما، كالنفل المطلق، وهو الذي لا وقت له، وكذا الفوريات كالإيمان والتوبة.

ومن أوصاف العبادة أيضاً الإعادة، وهي لغة: فعل الشيء ثانيا. قال:

من الخفرات البيض ود جليسها إذا ما انقضت أحدوثة لو تعيدها

وقد أشار الناظم إلى تعريفها اصطلاحا بقوله:

(............ والعباده تكريرها لو خارجا إعاده
للعذر ....)

أي: أن الإعادة هي تكرير العبادة، بأن يفعلها في وقتها ثم يفعلها ثانيا في الوقت، أو خارجه، خلافا لمن اشترط أن يكون فعلها ثانيا في الوقت أيضاً، والتكرير لا بد أن يكون لعذر، من فوات ركن أو شرط، ولا تختص الإعادة حينئذٍ بالوقت؛ أو لتحصيل مندوب، وهي مختصة بالوقت عند الجمهور، خلافا للمشدالي، كالإعادة لتحصيل فضل الجماعة.

تنبيهان: الأول: قد قسم الناظم هنا العذر إلى خلل من فوات ركن أو شرط وإلى غير ذلك، وقد جعل السبكي الخلل قسيما للعذر، فالمراد

عنده بالخلل ما يخل بالإجزاء، وبالعذر ما يخل بالكمال.

وعندي أن في تسمية فعل العبادة ثانيا لأجل خلل حصل فيها أوّلا إعادة تجوّزا، لأنها حينئذٍ معدومة شرعا. والله تعالى أعلم.

الثاني: لم يعتبر الناظم الوقت في الإعادة، وقد اعتبره السبكي فقال: «والإعادة فعله في وقت الأداء، قيل: لخلل، وقيل: لعذر».

قال الزركشي في التشنيف: وذلك يقتضي أنها قسم من الأداء لا قسيمه. وذكر أنه اختلفت في اعتبار الوقت فيها عبارات المصنفين من الأصوليين. قال: ومقتضى كلام الفقهاء أنها للأعم من ذلك الوقت وبعده، وعليه فبين الإعادة والأداء عموم وخصوص من وجه.

الرخصة والعزيمة:

(........ والرخصة حكم غيرا إلى سهولة لعذر قررا
مع قيام علة الأصلي ....)

الرخصة لغة: اللين والسهولة والمسامحة. قال عمرو بن كلثوم:

وثديا مثل حق العاج رخصا حصانا من أكف اللامسينا.

واصطلاحا: حكم غُيِّر من صعوبة إلى سهولة لعذر مع قيام سبب الحكم الأصلي.

والمراد بالعذر هنا المشقة والحاجة، فهو ما يطرأ في حق المكلف، فيمنع حرمة الفعل أو الترك الذي دل الدليل على حرمته.

فخرج بالتغيير ما كان باقيا على أصله، كالصلوات الخمس، وبالسهولة ما غير إلى أصعب أو مساوٍ، كتغيير التخيير بين الصوم والفدية في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ﴾، بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾، وحرمة الاصطياد بالإحرام بعد إباحته، وكالحدود والتعازير مع تكريم الآدمي المقتضي للمنع من ذلك، واستقبال

بيت المقدس بالكعبة؛ وخرج بالعذر ما تغير لا لعذر، كترك تجديد الوضوء لكل صلاة ما لم يحصل ناقض، فهو حكم تغير من صعوبة إلى سهولة لا لعذرٍ طرأ، بل حالة التغيير كحالة ما قبله؛ وخرج بقيام سبب الحكم الأصلي النسخ، كتغيير إيجاب مصابرة المسلم الواحد لعشرة من الكفار بمصابرة اثنين منهم فقط، لأن الحكم الأصلي كان في صدر الإسلام لقلة المسلمين وكثرة عدوهم، وفي وقت النسخ زال ذلك. وكما لو قطع بعض أعضاء الوضوء، فإن قطعه يسقط عنه غسله، ولا يسمى رخصة، لأن سبب الحكم الأصلي وجود محله، وقد زال هنا بقطعه.

وفهم من هذا أن شرط الرخصة أن يكون المقتضي الأصلي قائما، وإنما رجح معارضه.

فإن قلت: المشقة في الثبات المذكور ثابتة قبل الكثرة وبعدها، فأين العذر الطارئ؟

فالجواب: أن المراد بالمشقة مشقة خاصة يعتد بها، وهي التي لا تسكن النفس عندها، ولا تطيب بتحملها، وهذه حاصلة بعد الكثرة لا قبلها، لأنهم حال القلة مفتقرون إلى ثبات القليل منهم، فتهون المشقة عليهم، وتطيب بها نفوسهم، فالمشقة إذ ذاك كلا مشقة، ولا كذلك حال الكثرة، لعدم الافتقار إلى ثبات القليل، لكثرة من يقوم بذلك، فيضعف النشاط وتصعب المشقة اهـ.

وإطلاق الرخصة بهذا المعنى هو الإطلاق الشائع المعروف، قال أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات: وأما الرخصة فما شرع لعذرٍ شاقٍ استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه.

فكونه مشروعا لعذر هو الخاصة التي ذكرها علماء الأصول؛ وكونه شاقا فإنه قد يكون العذر مجرد الحاجة من غير مشقة موجودة، فلا يسمى ذلك رخصة، كشرعية القراض مثلا، فإنه لعذر في الأصل، وهو عجز صاحب المال عن الضرب في الأرض، ويجوز حيث لا عذر ولا عجز؛ وكذلك المساقاة، والقرض، والسلم، فلا يسمى هذا كله رخصة، وإن

كانت مستثناة من أصلٍ ممنوع، وإنما يكون مثل هذا داخلا تحت أصل الحاجيات الكليات، والحاجيات لا تسمى عند العلماء باسم الرخصة.

ثم قال: وكون هذا المشروع لعذر مستثنى من أصل كلي يبين لك أن الرخص ليست بمشروعة ابتداء، فلذلك لم تكن كليات في الحكم، وإن عرض لها ذلك فبالعرض، فإن المسافر إذا أجزنا له القصر والفطر فإنما كان ذلك بعد استقرار أحكام الصلاة والصوم؛ هذا وإن كانت آيات الصوم نزلت دفعة واحدة فإن الاستثناء ثان عن استقرار حكم المستثنى منه على الجملة، وكذلك أكل الميتة للمضطر في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ﴾ الآية.

وكونه مقتصرا به على موضع الحاجة خاصة من خواص الرخص أيضاً لا بد منه، وهو الفاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية وما شرع من الرخص، فإن شرعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة، فإن المصليَ إذا انقطع سفره وجب عليه الرجوع إلى الأصل من إتمام الصلاة وإلزام الصوم، والمريض إذا قدر على القيام في الصلاة لم يصل قاعدا، وإذا قدر على مس الماء لم يتيمم، وكذلك سائر الرخص، بخلاف القرض والقراض والمساقاة ونحو ذلك مما هو يشبه الرخصة، فإنه ليس برخصةٍ في حقيقة هذا الاصطلاح، لأنه مشروع أيضاً وإن زال العذر، فيجوز للإنسان أن يقترض وإن لم يكن به حاجة إلى الاقتراض، وأن يساقي حائطه وإن كان قادرا على عمله بنفسه أو بالاستئجار عليه، وأن يقارض بماله وإن كان قادرا على التجارة فيه بنفسه أو بالاستئجار؛ وكذلك ما أشبهه، فالحاصل أن العزيمة راجعة إلى أصلٍ كليٍّ ابتدائي، والرخصة راجعة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي اهـ

وقد جلبنا كلامه بطوله ليتضح به الفرق بين الاصطلاحين المذكورين في الرخصة: هذا المذكور هنا، وما يأتي للناظم بعد في قوله: وربما تجي لما أخرج. .إلخ.

وقوله: إلى سهولة أي إلى ذي سهولة؛ لأن السهولة مصدر، ولا يطلق على الحكم أو الفعل إلا مجازا، وإن كانت عبارة جمع الجوامع.

(................ وغيرها عزيمة النبي)

أي: وغير الرخصة العزيمة، وهي ما لم يتغير أصلا، أو تغير إلى صعوبة أو مساوٍ، أو لا لعذر، أو لا مع قيام سبب الحكم الأصلي؛ وهي لغة: العزم المصمم.

قال ابن عاصم:

واعتبر العزيمة المعتاده بأنها تجري بحكم العاده
أو اعتبرها بالعموم مطلقا وكون شرعها ابتداء حققا
واعتبر الرخصة فهي تجري مع انخرام عادة لعذر
أو اعتبرها بانتفا العموم في زمان او في حال او مكلف

(وتلك في المأذون جزما توجد وغيره فيه لهم تردد)

يعني: أن الرخصة أي متعلقها من فعل المكلف يكون مأذونا فيه بأن يكون واجبا، كأكل المضطر الميتة؛ وسبب حرمتها خبثها، وهو حاصل حال أكلها، وعذر أكلها الاضطرار.

وقد يكون مندوبا كالقصر في السفر عند من يرى ندبه، لما فيه من الترخص وبراءة الذمة، والمشهور أنه سنة؛ وسبب الحكم الأصلي دخول الوقت، لأنه سبب لوجوبها تامة، وهو حاصل وقت قصرها، وعذره مشقة السفر.

واختلف في الفطر في السفر إذا كان لا يجهده الصوم. وسبب حكمه الأصلي دخول وقت الصوم، وعذره مشقة الصوم.

وقد يكون متعلق الرخصة مباحا كالسلم الذي هو بيع موصوف في الذمة، والأصل فيه المنع للغرر، وكالعرايا لما فيه من عدم تحقق المماثلة، وهو علة منع المزابنة قاله في الأصل.

وقد تبع في الأصل حلولو في الضياء اللامع في التمثيل للرخصة المباحة بالسلم، والتمثيل به إنما يجري على الإطلاق الذي سيأتي للرخصة، لا على هذا الإطلاق، لما علمت أن السلم لا يصدق عليه اسم الرخصة بهذا المعنى، وقد صرح بذلك حلولو نفسه تبعا للشاطبي.

ومثل لها ابن عرفة بالمسح على الخفين وتيمم من بعد عنه الماء بمسافة مشقة.

وقد نازع بعضهم في مجامعة الرخصة للوجوب، لأنها تقتضي التسهيل، فصحح أن أكل الميتة للمضطر عزيمة لا رخصة. وقال تقي الدين بن دقيق العيد: لا مانع من أن يطلق عليه رخصة من وجه، وعزيمة من وجه، فمن حيث قيام الدليل المانع نسميه رخصة، ومن حيث الوجوب نسميه عزيمة. انظر تشنيف المسامع.

وقد أوضح هذا المعنى أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات، وقصر حكم الرخصة على الإباحة، قال ما نصه: حكم الرخصة الإباحة مطلقا من حيث هي رخصة، والدليل على ذلك موارد النصوص عليها، كقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾، وقوله: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾، وقوله: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا۟ مِنَ ٱلصَّلَوٰةِ﴾ الآية، وقوله: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ الآية إلى آخرها، وأشباه ذلك من النصوص الدالة على رفع الحرج والإثم، ولم يرد في جميعها أمر يقتضي الإقدام على الرخصة، بل إنما أتى بما ينفي المتوقع في ترك أصل العزيمة، وهو الإثم والمؤاخذة، على حد ما جاء في كثير من المباحات بحق الأصل، كقوله تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾، ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾، ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ﴾، إلى غير ذلك من الآيات المصرحة بمجرد رفع الجناح وبجواز الإقدام خاصة، وفي الحديث: «كنا نسافر مع رسول الله ﷺ، فمنا المقصر

ومنا المتم، ولا يعيب بعضنا على بعض»[١]، والشواهد على ذلك كثيرة. وقد أطال في الاستدلال، ثم أورد على ذلك إيرادات، منها أن هذا معترض بأن العلماء قد نصوا على رخصٍ مأمور بها، فالمضطر إذا خاف الهلاك وجب عليه تناول الميتة وغيرها من المحرمات الغاذية، ونصوا على طلب الجمع بعرفة والمزدلفة، وأنه سنة، وقيل في قصر المسافر: إنه فرض أو سنة أو مستحب؛ وفي الحديث: «**إن الله يحب أن تؤتى رخصه**»[٢]؛ وقال ربنا تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾، إلى كثير من ذلك، فلم يصح إطلاق القول بأن حكم الرخص الإباحة دون التفصيل.

ثم قال: والجواب أن الجمع بين الأمر والرخصة جمع بين متنافيين، فلا بد أن يرجع الوجوب أو الندب إلى عزيمة أصلية، لا إلى الرخص بعينها، وذلك أن المضطر الذي لا يجد من الحلال ما يرد به نفسه أرخص له في أكل الميتة قصدا لرفع الحرج عنه، ردا لنفسه من ألم الجوع، فإن خاف التلف وأمكنه تلافي نفسه بأكلها كان مأمورا بإحياء نفسه، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾، كما هو مأمورٌ بإحياء غيره من مثلها إذا أمكنه تلافيه، ومثل هذا لا يسمى رخصة، لأنه راجع إلى أصل كلي ابتدائي، فمن خاف التلف إن ترك أكل الميتة هو مأمور بإحياء نفسه، فلا يسمى رخصة من هذا الوجه، وإن سمي رخصة من جهة رفع الحرج عن نفسه.

فالحاصل أن إحياء النفس على الجملة مطلوب طلب العزيمة، وهذا فرد من أفراده، ولا شك أن الرخصة مأذونٌ فيها لرفع الحرج، وهذا فردٌ

---

(١) قال ابن الجوزي: ذكره أبو بكر الأثرم من حديث أنس بن مالك، غير أن هذا الحديث لا يصح، تفرد به زيد العمِّي - بالفتح وتشديد الميم - وليس بشيء، وإنما الحديث المعروف: «فمنا الصائم ومنا المفطر». انظر التحقيق في مسائل الخلاف له (٤٩٤/١) ط: دار الكتب العلمية.

(٢) هذا طرف من حديث أخرجه ابن حبان في صحيحه (رقم: ٣٥٤ بترتيب ابن بلبان) وآخره: «**كما يحب أن تؤتى عزائمه**».

من أفرادها، فلم تتحد الجهتان، وإذا تعددت الجهات زال التدافع وذهب التنافي وأمكن الجمع اهـ منها ملخصا.

وانظر قوله: «جزما»، إذ ظاهره نفي الخلاف في دخول الرخصة في المأذون مطلقا واجبا أو غيره، وإن لم يصرح بحكاية الاتفاق في الأصل.

وغير المأذون فيه، وهو الحرام والمكروه، فيه لهم تردد، هل يكون متعلق الرخصة أم لا؟ ولهذا اختلف العلماء في قصر العاصي واللاهي بسفره، وفطره، وأكله للميتة، وتيممه، والصحيح الجواز.

ومن الظاهر ما نبه عليه الشيخ المرابط محمد الأمين بن أحمد زيدان في شرحه، أن الصلاة نفسها لا معصية فيها، وإنما المعصية في السفر، فهي من فروع قاعدة هل المعصية تمنع الرخصة أم لا؟

(وربما تجي لما أخرج من   أصل بمطلق امتناعه قمن)

أشار الناظم بهذا إلى إطلاقٍ ثانٍ للرخصة، وقد تبع فيه حلولو، وهو تابع لأبي إسحاق الشاطبي في الموافقات، قال الشاطبي بعد أن ذكر الإطلاق المتقدم: وقد تطلق الرخصة على ما استثني من أصلٍ كليٍّ يقتضي المنع مطلقا، من غير اعتبار بكونه لعذر شاق، فيدخل فيه القرض، والقراض، والمساقاة، وبيع العرية بخرصها تمرا، وضرب الدية على العاقلة، وما أشبه ذلك؛ وعليه يدل قوله: «**نهى عن بيع ما ليس عندك، وأرخص في السلم**»[1]، وكل هذا مستند إلى أصل الحاجيات، فقد

---

(١) قال العيني: الظاهر أن هذا الحديث مركب من حديثين، فحديث النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان أخرجه أصحاب السنن الأربعة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو بن العاص ـ رضي الله عنهما ـ قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: «**لا يحل سلف وبيع ولا شرطان في بيع ولا ربح ما لم يضمن، ولا تبع ما ليس عندك**». وقال الترمذي: حديث حسن صحيح. وأما الرخصة في السلم فأخرجه الأئمة الستة في كتبهم عن أبي المنهال «عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: قدم النبي ـ ﷺ ـ المدينة والناس يسلفون في التمر السنتين والثلاث، فقال: «**من أسلف في شيء فليسلف في كيلٍ معلوم إلى أجلٍ معلوم**» انظر البناية شرح الهداية (٣٢٩/٨) ط: دار الكتب العلمية.

اشتركت مع الرخصة بالمعنى الأول في هذا الأصل، فيجري عليها حكمها في التسمية كما جرى عليها حكمها في الاستثناء من أصلٍ ممنوع اهـ.

وعليه يكون هذا الإطلاق أعم من الإطلاق الأول.

قال الشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي رحمه الله تعالى في نشر الورود: ومراده ـ يعني في البيت ـ بالإطلاق سواء كان الإخراج لعذرٍ شاقٍ أم لا، فالعذر الشاق كخوف الموت إن لم يأكل الميتة، والعذر الغير الشاق كالسلم وضرب الدية على العاقلة ونحو ذلك اهـ.

وقوله: «بمطلق امتناعه قمن» أي ما أخرج من أصل جدير بامتناع ذلك المخرج لو لم يخرجه الشرع. وقوله: (بمطلق) متعلق بقمن.

تنبيهان:

الأول: قوله: «حكم غير» أي من حيث تعلقه، لأن الحكم كلام الله تعالى النفسي القديم، وتغيره محال.

الثاني: أورد على تعريف الرخصة وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض، فإنه عزيمة، يصدق عليه تعريف الرخصة، فهو غير مانع، وتعريف العزيمة غير جامع. وأجيب بأن التغيير فيه لمانع مُعرِّفٍ حرمةَ الفعل.

الدليل والنظر:

ولما تقدم ذكر الأدلة في حدي الأصول والفقه احتيج إلى معرفة معنى الدليل. فالدليل فعيل بمعنى فاعل من الدلالة، وهي لغة: الإرشاد، واصطلاحا: ما نظمه في الطيبة بقوله:

فهم لأمر عندهم من أمر لفظ الدلالةْ عليه يجري
وقيل كون الأمر للتفهم مهيئا فهم أو لم يفهم

والدليل عند الأصوليين هو ما أشار إليه الناظم بقوله:

(وما به للخبر الوصول بنظر صح هو الدليل)

أي: هو ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، وهو المسمى في المنطق بالقياس.

والمراد التوصل بالقوة، فقد لا ينظر في الدليل، ولا يخرجه ذلك عن كونه دليلا. وصحة النظر أن ينظر من الجهة التي شأنها أن ينتقل الذهن بها إلى ذلك المطلوب، وهي المسماة وجه الدلالة.

والخبري: فسره المحلي بما يخبر به. قال العطار: أي معنى يخبر به، بأن يتحقق معناه بدون النطق به.

والذي في الأصل: «ما يخبر به: بأن يكون كلاما يصح السكوت عليه».

وفيه أن الإنشاء أيضاً يصح السكوت عليه، فالظاهر التفسير الأول، وأن المراد نسبة خبرية، أي ما يحتمل الصدق والكذب لذاته، كما هو مشهور في تفسير الخبر عند البيانيين والمناطقة.

واحترز بالمطلوب الخبري عن المطلوب التصوري، فالموصل إليه إما حد أو رسم.

والمراد بالنظر هنا الفكر، وهو: حركة النفس في المعقولات، وأما في المحسوسات فتخييل.

قال الجرجاني[1]: والفكر بهذا المعنى هو الذي عد من خواص الإنسان اهـ.

والدليل قطعي كالعالم لوجود الصانع، أو ظني كالنار لوجود الدخان، فإنها قد تخلو عن دخان إذا لم تخالط شيئا من الأجزاء الترابية؛

---

(١) المراد بالجرجاني عند الإطلاق في هذا الكتاب: السيد الشريف الجرجاني. وقد تقدمت ترجمته.

ونحو ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ لوجوبها، فوجه الدلالة في الأول الحدوث، وفي الثاني الإحراق، وفي الثالث الأمر.

واحترز بالصحيح من الفاسد، إذ لا يتوصل به إلى المطلوب، إذ ليس من شأنه ذلك، كما إذا نظر إلى العالم من جهة كونه بسيطا أو مركبا؛ وإن كان قد يفضي إليه اتفاقا.

وقد خص المتكلمون الدليل بمفيد العلم، وسموا مفيد الظن أمارة. قال ابن عاصم:

وادع أمارة مفيد الظن   والظن في بعض الأمور يغني

ثم قال:

وادع مفيد العلم بالدليل   وذاك أقسام لدى التفصيل
دليل حس ودليل عقل   ومنهما مركب ونقلي

وقد اعترض الباجي قصر الأمارة على مفيد الظن؛ قال في إحكام الفصول: ومن أصحابنا من قال: إن الدليل إنما يستعمل فيما يؤدي إلى العلم، وأما ما يؤدي إلى غلبة الظن فإنما هو أمارة. وهذا ليس بصحيح، لأن الأمارة قد تؤدي إلى العلم اهـ

ولما ورد ذكر النظر في تعريف الدليل فسره الناظم بقوله:

(والنظر الموصل من فكر إلى   ظن بحكم أو لعلم مسجلا).

يعني: أن النظر هو الفكر الذي يطلب به علم أو ظن كما قال ابن الحاجب. فالفكر جنس له، وما بعده فصل، يخرج به ما لا يؤدي إلى علم ولا ظن، كأكثر أحاديث النفس.

قوله: (مسجلا) اسم مصدر، والإسجال: الإطلاق، أي سواء كان العلم بذات أو نسبة.

وظاهره أن الظن لا يتعلق بمطلوب تصوري، وهو كذلك، ففي

حاشية السيد على العضد ما نصه: فإن قلت: ما ذكرته يقتضي أن تكون التصورات بأسرها علوما، وهو باطل، فإن بعضا منها غير مطابق، أجيب بأن التصور لا يوصف بعدم المطابقة أصلا؛ فإنا إذا رأينا شبحا من بعيد، وهو فرس، وحصل منه في أذهاننا صورة إنسان، فتلك الصورة صورة الإنسان وإدراك له، والخطأ إنما هو في حكم العقل بأن هذه الصورة للشبح المرئي؛ فالصور التصورية مطابقة لذوي الصور، سواء كانت موجودة أو معدومة، وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لها اهـ.

التصور والتصديق:

(الادراك من غير قضا تصور ومعه تصديق وذا مشتهر)

الإدراك لغة: وصول النفس إلى المعنى بتمامه، وإلا فهو شعور، كشعورنا بأن الملائكة أجسام لطيفة نورانية، لا نعلم حقائقهم.

والإدراك إذا كان من غير قضاء، أي حكم بسلب شيء أو إيجابه، فهو تصور، وهو تفعل من الصورة، لأن المدرك للشيء تنطبع صورته في ذهنه. وإذا كان مع التصور حكم بإثبات المحمول للموضوع أو نفيه عنه فهو تصديق، سمي تصديقا، لأنه خبر يحتمل الصدق والكذب لذاته، فسمي بأشرف احتماليه. وعلى هذا فالتصديق مركبٌ من أربع إدراكات: إدراك المحكوم عليه، والمحكوم به، والنسبة الحكمية التي هي مورد الإيجاب والسلب من غير إثباتٍ ولا نفي، كما يقع للشاك، وكونها واقعة أم لا. ومذهب القدماء من المناطقة أن التصديق هو الإدراك الرابع، والثلاث قبله شروط فيه. قال الأخضري:

إدراك مفرد تصورا علم ودرك نسبة بتصديق وسم

العلم والظن والشك والوهم:

(جازمه دون تغير علم علما وغيره اعتقاد ينقسم
إلى صحيح إن يكن يطابق أو فاسد إن هو لا يوافق)

يعني: أن جازم القضاء الذي هو الحكم إذا كان لا يقبل التغير، لكونه ثابتا بضرورةٍ أو برهانٍ يسمى علما؛ وغيره وهو الجازم القابل للتغير يسمى اعتقادا؛ وهو ينقسم إلى صحيح: وهو ما يطابق الواقع، كاعتقاد المقلد أن الضحى مندوب، وإلى فاسد، وهو ما لا يطابقه، كاعتقاد الفلاسفة قدم العالم.

وأما الحكم غير الجازم، وهو ما احتمل نقيض المحكوم به، فينقسم إلى ما أشار له الناظم بقوله:

(والوهم والظن وشك ما احتمل لراجح أو ضده أو ما اعتدل)

فالحكم بالشيء مع احتمال نقيضه احتمالا راجحا هو الوهم، كاحتمال غلط العدل أو كذبه، وعكسه الظن، فهو الحكم بالشيء مع احتمال نقيضه احتمالا مرجوحا، كالحكم بصدق خبر العدل؛ وأما الحكم بالشيء مع احتمال نقيضه احتمالا مساويا فهو الشك، كالحاصل من خبر المجهول.

وقيل: إن الوهم والشك ليسا من التصديق، إذ الوهم ملاحظة المرجوح، والشك التردد في الوقوع وعدمه.

وأجيب بأن المتوهم حاكم بالطرف المرجوح حكما مرجوحا، والشاك حاكم بجواز كل من النقيضين بدلا من الآخر؛ والتحقيق أن الشاك إن نشأ شكه عن تعارض الأدلةِ فهو حاكمٌ بالتردد؛ أو لعدم النظر فهو غير حاكم؛ وعلى هذا ينبني الخلاف في الوقف هل هو قول أم لا؟

والأصل الاكتفاء بالظن حيث لا يشترط العلم، كالفروع، ما لم يمنع مانع من الشرع، كالحكم بشهادة العدل الواحد؛ والشك ساقط الاعتبار إلا في النادر، كنضح المشكوك في نجاسته؛ وأما الوهم فلا عبرة به.

وقوله: (ما احتمل لراجح أوضده أو ما اعتدل) اللام فيه للتعليل، ففيه لف ونشر مرتب.

هل يتفاوت العلم؟

(والعلم عند الأكثرين يختلف جزما وبعضهم بنفيه عرف)

الذي عليه الأشعري وكثير من المعتزلة تعدد العلم بتعدد المعلوم، فالعلم بهذا الشيء غير العلم بغيره، وينبني على هذا قول الأكثرين إن العلم يتفاوت في جزئياته، إذ العلم بأن الواحد نصف الاثنين أقوى في الجزم من العلم الحاصل بالتواتر، وعلم النبي ﷺ بمسألة ليس كعلم الأمة؛ وبعض الأمة أقوى علما من بعض، والتفاوت يحصل بسبب إلف النفس أحد المعلومين وعدم الغفلة عنه دون الآخر.

(.................. ..... وبعضهم بنفيه عُرف)
(وإنما له لدى المحقق تفاوت بحسب التعلق)

أي: أن بعض المتكلمين ذهب إلى أن العلم لا يتفاوت في جزئياته، إذ حقيقة العلم الكشف، فليس بعض جزئياته، وإن كان ضروريا، أقوى من بعض، وإن كان نظريا، سواء قلنا باتحاد العلم عند تعدد المعلوم أو بتعدده. وإنما يتفاوت بحسب التعلقات، فإن الأنبياء عليهم السلام علموا من صفات الله تعالى ما لم يعلمه غيرهم، فالتفاوت بحسب المتعلقات.

وقوله: «وإنما له لدى المحقق تفاوت إلخ» يعني أن من نفى تفاوت العلم في نفسه ـ وهم المحققون ـ إنما يكون له التفاوت عنده بحسب التعلق بالمعلومات، إذ العلم صفة واحدة، متعلقها ـ وهو المعلومات ـ متعدد، كما في علمه تعالى، فالعلم على هذا القول لا يتفاوت إلا بكثرة المتعلقات، كما في العلم بثلاثة أشياء والعلم باثنين. وتفاوته بكثرة المتعلقات مبنيٌّ على ما أشار له بقوله:

(لما له من اتحاد منحتم مع تعدد لمعلوم علم)

أي: أن التفاوت بكثرة المتعلقات إنما يجري على القول باتحاد العلم عند تعدد المعلوم، وهو لبعض الأشاعرة، لا على مقابله، لأنه ليس

للعلم متعلقات تتفاوت قلة وكثرة، بل كل معلوم يتعلق به علم يخصه، نعم يتفاوت العلم على هذا بقلة الغفلة وكثرتها، وإلف النفس وعدمه، لا من حيث الجزم.

ثم أشار الناظم إلى ما ينبني على هذا الخلاف، فقال:

(يبنى عليه الزيد والنقصان هل ينتمي إليهما الإيمان)

أي: هل يزيد الإيمان وينقص؟ بناء على أنه من قبيل العلوم لا الأعمال خلافا للمعتزلة. فعلى القول بتفاوت العلم يزيد الإيمان وينقص، لا على مقابله؛ هذا بالنسبة للإيمان في نفسه، أما بالنسبة إلى الأعمال، فلا شك أنه يزيد بزيادتها، وينقص بنقصانها.

وقد يدل للقول الأول ما ورد في الصحيح من كون «**الإيمان بضعا وسبعين شعبة أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق**»(١)، فهو صريح في التفاوت، إلا إن حمل الإيمان فيه على الأعمال، وهو ظاهر. والله تعالى أعلم.

ثم وقفت على نحو ذلك للخطابي في معالم السنن، قال: في هذا الحديث بيانٌ أن الإيمان الشرعي اسم لمعنى ذي شعب وأجزاء له أدنى وأعلى، والاسم يتعلق ببعضها، كما يتعلق بكلها، والحقيقة تقتضي جميع شعبه، وتستوفي جملة أجزائه؛ كالصلاة الشرعية لها شعب وأجزاء، والاسم يتعلق ببعضها، والحقيقة تقتضي جميع أجزائها وتستوفيها. ويدل عليه قوله ﷺ: «**الحياء شعبة من الإيمان**»(٢). وفيه: إثبات التفاضل في الإيمان، وتباين المؤمنين في درجاته اهـ.

وقد قال القاضي عياض في شرح الحديث في بيان شعب الإيمان:

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الإيمان «باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها» (رقم: ١٥٢).

(٢) هذا طرف من حديث أخرجه البخاري في كتاب الإيمان «باب أمور الإيمان» (رقم: ٩)، وكذا مسلم «باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها» (رقم: ١٥٢).

إن ظواهر الشرع تطلق الإيمان على الأعمال كما هنا.

(والجهل جا في المذهب المحمود هو انتفاء العلم بالمقصود)

أي: ما شأنه أن يقصد ليعلم، فإن لم يعلم أصلا سمي جهلا بسيطا، وإن أدرك على خلاف هيئته سمي مركبا، وخرج بالمقصود ما تحت الأرض، فلا يسمى عدم إدراكه جهلا.

وقيل: الجهل هو إدراك المعلوم على خلاف هيئته في الواقع، فالبسيط ليس بجهل. قال الزركشي: وإطلاق القولين هكذا غريب، والمعروف تقسيم الجهل إلى بسيط ومركب.

(زوال ما علم قل نسيان والعلم في السهو له اكتنان)

يعني: أن النسيان هو زوال المعلوم عن الحافظة، بحيث يستأنف تحصيله، وأن العلم في السهو له اكتنان، أي استتار عن الحافظة، أي ذهول عنه، فينتبه له بأدنى تنبيه.

وعن بعضهم زمان السهو قصير، وزمان النسيان طويل، وقيل: مترادفان.

الحسن والقبيح:

(ما ربنا لم ينه عنه حسن وغيره القبيح والمستهجن)

يعني: أن الحسن هو ما ربنا لم ينه عنه، من مأذون في فعله، واجبا كان أو مندوبا أو مباحا، ومن فعل غير المكلف كالساهي والنائم، وكالبهيمة، وكالصبي بالنسبة للواجب والمحرم.

وقيل: الحسن ما أذن فيه، والقبيح ما نهي عنه، ففعل غير المكلف واسطة.

قلت: ومن العجيب بحثهم في أفعال البهائم، فإنه لا يظهر له وجه،

لأن الحسن والقبح هنا متفرعان على الخطاب، إما الشرعي، كما عند أهل السنة، أو العقلي، كما هو مذهب المعتزلة، والبهائم لا يخاطبها شرعٌ ولا عقل.

ثم وقفت في حاشية العطار على ما يوافق ذلك، فقد نقل أن ورود الشرع بحسن أفعال البهائم ممنوع.

وأما القبيح شرعا وهو المستهجن، فهو ما نهي عنه من حرام ومكروه. وقيل: المكروه واسطة أي لا يذم فاعله، ولا يجوز مدحه.

هذا هو الحسن والقبح الشرعيان اللذان يترتب عليهما الثواب والعقاب آجلا والمدح والذم عاجلا، وقالت المعتزلة: هما عقليان، يستقل العقل بإدراكهما من غير توقف على الشرع.

وأما الحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع ومنافرته، كحسن الحلو وقبح المر، وبمعنى صفة الكمال وصفة النقص كحسن العلم وقبح الجهل، فعقليان إجماعا.

وقد جوّد الكلام على المسألة ابن عاصم في المرتقى فقال:

والحسن والقبح به خلف جلي	بين أولي السنة والمعتزلي
يقول أهل السنة التحسيّن	وضده بالشرع يستبين
والعقل قبل الشرع ما له نظر	وإنه لهم لأصل معتبر
وقال أهل الاعتزال العقل	له مجال في الأمور قبل
ثم أتى الشرع موكدا لما	أدرك أو مبينا ما أبهما
وهو لهم من الأصول الواهيه	وعلقوا به فروعا ذاويه
والحسن والقبح في الاستعمال	بنسبة النقص أو الكمال
أو جهة النفار والوفاق	للطبع عقليان باتفاق

قال السيوطي في شرح الكوكب: وقد جرت عادة الأصوليين أن يذكروا بعد هذا الأصل فرعين:

أحدهما: شكر المنعم، أي الثناء على الله تعالى لإنعامه بالخلق والرزق والصحة وغيرها؛ فهو واجب بالشرع لا بالعقل، لأنه لو وجب لعذب تاركه قبل الشرع، لكنه لا يعذب للآية: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾ الآية، خلافا للمعتزلة.

وأورد عليهم أبو إسحاق[1] مناقضة، فإنهم قالوا: يجب على الله أن يثيب المطيعين وأن ينعم على الخلق، فإذا وجب الثواب فلا معنى للشكر، لأن من قضى دينه لم يستحق الشكر، فعلى الجمع بين المقالتين هنا تناقض اهـ

قال ابن عاصم:

وليس بالواجب شكر المنعم عقلا سوى في المذهب المذمم

قال السيوطي: والفرع الثاني: حكم الأشياء قبل الشرع، وسيأتي الكلام عليه اهـ.

وقد تقدمت الإشارة إلى هذا للناظم في قوله: والحكم ما به يجيء الشرع.

(هل يجب الصوم على ذي العذر كحائض وممرض وسفر)

أي: إذا انعقد سبب الوجوب على المكلف، وطرأ له عذرٌ يبيح الترك، أو يمنع من الفعل، كالحيض والمرض والسفر والإغماء بالنسبة للصوم، أو حصل قبله واستمر، هل يوصف ذلك الشيء الذي جاز تركه حال جواز تركه بالوجوب أو لا؟ في ذلك خلاف.

(١) المراد بأبي إسحاق هنا الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وقد أورد المناقضة المذكورة في كتابه الحدود.

احتج من قال بالوجوب بحجج منها:

ـ **الأول**: أن العذر يوجب عليه القضاء بقدر ما فاته، فكان بدلا من الفائت، والبدل واجب، فدل على أن الفائت واجب، وإلا لم يجب البدل.

ـ **والثاني**: قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، وهؤلاء شهدوه، وجواز الترك لهؤلاء لعذر.

وأجاب المانعون عن الأول بأنا قد اتفقنا على أن القضاء بأمرٍ ثانٍ غير أمر الأداء، وهذا يبطل أن يدل وجوب القضاء على وجوب الأداء، لتعلق كل منهما بأمرٍ يختص به. قاله الباجي في إحكام الفصول.

وأيضاً بأن القضاء إنما يتوقف على حصول سبب الوجوب، وهو شهود الشهر، وقد حصل، لا على وجوب الأداء، وإلا لما وجب قضاء الظهر مثلا على من نام جميع وقتها. وقيل: يجب عليه أحد الشهرين: الحاضر أو آخر بعده، فأيهما أتى به كان هو الواجب، كما في خصال الكفارة.

وأجابوا عن شهود الشهر بأنه موجب عند انتفاء العذر، لا مطلقا، فالصوم له سبب ومانع، ولا يتحقق وجوبه إلا بوجود السبب وانتفاء المانع.

واستدل نفاة الوجوب حين العذر، بأنه لو كان واجبا حين العذر لحرم الترك، وقد ثبت جوازه، فلو ثبت أنه ممتنع لاجتمع النقيضان.

وأجاب المثبتون عن هذا الاستدلال بأن جواز الترك المنافي للوجوب هو جواز الترك مطلقا، لا جوازه حين العذر فقط.

قلت: وفي هذا الجواب شيء، إذ قد تقدم في تصوير المسألة: هل يوصف ذلك الشيء الذي جاز تركه حال جواز تركه بالوجوب؟.

فالوجوب المدعى هو الوجوب حال قيام العذر، لا الوجوب مطلقا، إذ ذاك لا نزاع فيه، لقول الله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، فالصوم

واجب على ذي العذر بالإطلاق العام اتفاقا، ومنافي هذا عدم وجوب الصوم على ذي العذر دائما، وهي كاذبة، فالذي ينافيه جواز الترك دائما هو الوجوب بالإطلاق، وليس ذلك محل نزاع.

فالنزاع إنما هو في الوجوب حال العذر، فالقائل بالوجوب إنما يريد الوجوب حال العذر، فهو يقول: كل معذور يجب عليه الصوم ما دام معذورا؛ وهي عرفية عامة، ونقيضها مطلقة حينية، تقديرها: ليس بعض المعذور بواجب عليه الصوم (أي يجوز له تركه) بالإطلاق حين هو معذور. وهذه المطلقة الحينية صادقة ضرورة أنه لا خلاف في جواز ترك الصوم لذي العذر؛ وإذا جاز له الترك في هذا الحال انتفى عنه الوجوب في هذا الحال نفسه، لما في ثبوت الوجوب فيه من اجتماع النقيضين. والله تعالى أعلم.

ولهذا قال الفخر الرازي في المحصول دفعا لما تمسك به المثبتون للوجوب من الحجج المتقدمة: إن ما ذكرتموه استدلال بالظواهر والأقيسة على مخالفة ضرورة العقل؛ وذلك لأن المتصور في الوجوب المنع من الترك؛ فعند عدم المنع من الترك لو حاولنا إثبات المنع من الترك لكنا قد تمسكنا بالظواهر والأقيسة في إثبات الجمع بين النقيضين؛ وذلك لا يقوله عاقل اهـ.

وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع؛ ويسميه وجوبا بدون وجوب الأداء، وليس هذا إلا تغيير عبارة.

ونفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعلٍ أو مال، ووجوب الأداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به.

قال ابن عرفة في مختصره الأصلي معلقا على قول ابن الحاجب: «القضاء ما فعل بعد وقت الأداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا، تمكن من فعله كالمسافر أو لم يتمكن إلخ»، قلت: فعله ما سبق له وجوب مطلقا مباين لما سبق له وجوب على المستدرك، لتناقض ما فرعه عليهما.

ويرد بأنه يوجب كون فوائت الجنون والصبا قضاء، ضرورة أنه يصدق عليه أنه سبق له وجوب مطلقا، وإن لم يسبق له وجوب عليهما بوجه اهـ وفي المسألة قول ثالث، أشار له الناظم بقوله:

(وجوبه في غير الاول رجح وضعفه فيه لديهم وضح)

يعني: أن ابن رشد ذكر في المقدمات أن الراجح عند المالكية في المرض والسفر وجوب الصوم؛ وأنه في الأول وهو الحيض ضعيف قاله في الأصل.

وعبارة ابن رشد في المقدمات تفيد أنه من باب الواجب المخير؛ وقد ذكر المسألة في كلامه على تقسيم شروط الصوم، وهذا نصه: ومنها شرط في وجوب الصيام لا في جواز فعله ولا في وجوب قضائه، وهما الإقامة والصحة؛ لأن المسافر والمريض مخاطبان بالصوم مخيران بينه وبين غيره؛ وقد قيل: إنهما غير مخاطبين بالصوم، وهو بعيد، إذ لو لم يكونا مخاطبين بالصوم لما أثيبا على صومهما ولما أجزأهما فعله اهـ.

ثم قال: وقد اختلف في الحائض، فقيل: إنها مخاطبة بالصوم، ومن أجل ذلك وجب عليها القضاء، وهو بعيد، لأنها لو كانت مخاطبة به لأثيبت عليه ولأجزأ عنها، وإنما وجب عليها القضاء بأمر آخر، وهو قوله ﷻ: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ اهـ.

وأصله للباجي في إحكام الفصول في باب المخير فيه من الأفعال، وهذا نصه: المسافر والمريض مخاطبان بالصوم، مخيران بينه وبين صوم غيره. وقال القاضي أبو بكر والقاضي أبو جعفر: المسافر مخاطبٌ بالصوم دون المريض. وروي عن الكرخي[1] أنه قال: المسافر والمريض غير مخاطبين في رمضان؛ وإنما فرضهما صيام أيام أخر، فإن صاما رمضان

(١) هو عبيد الله بن الحسين أبو الحسن الكرخي، انتهت إليه رئاسة أصحاب أبي حنيفة، وانتشرت أصحابه، وعنه أخذ أبو بكر الرازي توفي سنة: (٣٤٠)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٣٣٧/١) ط: مير محمد كتب خانة كراتشي.

ناب عن فرضهما كمؤدي الزكاة قبل الحول. والدليل على ما نقوله: أن المسافر لو صام أثيب على فعله وناب صومه عن فرضه؛ فلو كان غير مخاطب بصومه لما كان مثابا في فعله. ألا ترى أن الحائض لما كانت غير مخاطبة بالصوم لم يجز عن فرضها، ولم يكن في ذلك ثواب؟.

وأما هم فقد احتج من نصر مذهبهم بأن صوم رمضان لو كان واجبا على المسافر لما جاز له تركه كالحاضر.

والجواب أن هذا يبطل بمن خير بين أشياء واجبة، فإن له ترك كل واحد منها، ولا يدل ذلك على انتفاء الوجوب، ويبطل بما وسع وقته من العبادات أيضاً.

ثم قال: والحائض غير مخاطبة بالصوم، وذهب بعض أصحابنا إلى أنها مخاطبة بالصوم.

والدليل على ما نقوله أنها لو صامت لم تؤد بذلك فرضا ولا أجزأ ذلك عما وجب عليها من الصيام؛ وقد بينا أن الأمر بالشيء يتضمن إجزاءه وسقوط موجب الأمر بامتثاله؛ فلو كانت الحائض مخاطبة بصوم رمضان لوجب إذا صامت أن يسقط بذلك فرض الصوم ومقتضى الأمر؛ وفي إجماعنا على بطلان ذلك دليل على ما قلناه اهـ.

وبه يتضح أن من أوجب الصوم على المريض والمسافر أراد وجوب تخيير، فهو من باب الواجب المخير، ولا إشكال في ذلك. وبه جزم الفخر الرازي في المحصول، قال: ذكر كثير من الفقهاء أن الصوم واجب على المريض والمسافر والحائض، وأن ما يأتون به عند زوال العذر يكون قضاء لما وجب؛ وقال آخرون: إنه لا يجب على المريض والحائض، ويجب على المسافر.

وعندنا أنه لا يجب على الحائض والمريض البتة، وأما المسافر فيجب عليه صوم أحد الشهرين، إما الشهر الحاضر أو شهر آخر، وأيهما أتى به كان هو الواجب، كما قلنا في الكفارات الثلاث.

ودليلنا ما تقدم من أن الواجب هو الذي منع من تركه؛ وهؤلاء ما منعوا من ترك الصوم، فلا يكون واجبا عليهم؛ بل الحائض ممنوعة من الفعل؛ والممنوع من الفعل كيف يمكن أن يكون ممنوعا من الترك اهـ.

وبهذا يعلم أن ما درج عليه الناظم تبعا لابن رشد من الفرق بين الحيض وبين المرض والسفر، لم ينفردا به، كما توهمه عبارة نثر الورود؛ فهو قوي كما علمت.

تنبيه: قد انعكس القول الثاني ـ وهو قول القاضي أبي بكر ـ على حلولو في الضياء اللامع، فقال: وحكى الباجي عن بعض أصحابنا وجوبه على المريض دون المسافر اهـ.

والذي للباجي في إحكام الفصول هو ما تقدم، ووجهه واضح.

قال الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع[١]: إن الخلاف في هذه المسألة مما يعود إلى العبارة، ولا فائدة له؛ لأن تأخير الصوم حالة العذر جائزٌ بلا خلاف، والقضاء بعد زواله واجبٌ بلا خلاف، ثم عزا لابن الرفعة ما يأتي من نية الأداء والقضاء عند من يقول بوجوبهما اهـ.

قال ولي الدين في النجم بعد نقله: وقد يقال بظهور فائدة الخلاف أيضاً فيما إذا حاضت المرأة بعد الطواف وقبل أن تصلي ركعتيه، هل تقضيهما؟ فقد نقل النووي في شرح المهذب عن ابن القاص[٢] والجرجاني[٣] أنها تقضيهما، وأن الشيخ أبا علي أنكره[٤]، وهو الصواب إلخ كلامه.

---

(١) المراد الشيخ أبو إسحاق الشيزاي وقد تقدمت ترجمته، واللمع كتاب في أصول الفقه له أيضاً.

(٢) هو الشيخ الإمام أحمد بن أبي أحمد الطبرى أبو العباس ابن القاص، إمام عصره وصاحب التصانيف المشهورة في الفقه، وله مصنف في أصول الفقه، كان إماما جليلا أخذ الفقه عن أبي العباس بن سريج، مات سنة: خمس وثلاثين وثلاثمائة. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: (٥٩/٣).

(٣) أي أبو العباس الجرجاني تلميذ أبي إسحاق الشيرازي وقد تقدمت ترجمته.

(٤) هو الإمام الجليل الشيخ أبو علي السنجي فقيه العصر وعالم خراسان، وأول من=

(وهـو فـي وجـوب قـصـد لـلأدا أو ضـده لـقـائـل بـه بـدا)

قوله: «هو» مبتدأ خبره «بدا». يعني: أن هذا الخلاف تظهر ثمرته عند من يقول بوجوب التعرض للنية في البدل، فعلى أن الفائت واجب ينوي القضاء، وإلا نوى الأداء. فالخلاف على هذا معنوي خلاف ما تقدم عن الشيرازي من أنه لفظي، لأن التأخير حالة العذر جائز، والقضاء بعده واجب بلا خلاف في الجميع.

لكن قد بنى الرجراجي[1] في مناهج التحصيل على هذا الخلافَ في المرأة تسافر وهي حائض ثم تطهر في أثناء المسافة، قال: فمشهور المذهب أنها تتم الصلاة، ولا تقصر، ويتخرج في المذهب قولٌ ثانٍ أنها تقصر.

ثم قال: وينبغي أن ينبني الخلاف فيها على الخلاف في الحائض هل هي مخاطبة بالعبادة مع وجود الحيض أو غير مخاطبة؟

فعلى القول بأنها غير مخاطبة، لا بالأداء ولا بالقضاء في الصلاة، والقضاء في الصيام بالخطاب الجديد فلا بد من اعتبار بقية المسافة كما هو منصوص.

وعلى القول بأنها مخاطبة بالخطاب الأول، ويسترسل عليها مع وجود الحيض إلى ارتفاعه يجب أن تقصر الصلاة إذا طهرت اعتبارا ببقية المسافة، والله أعلم اهـ

= جمع بين طريقتي العراق وخراسان، وهو والقاضي الحسين أنجب تلامذة القفال، شرح تلخيص ابن القاص، توفي في سنة ثلاثين وأربعمائة. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: (٤/٣٤٤).

(١) هو علي بن سعيد أبو الحسن الرجراجي الشيخ الإمام الفقيه الحافظ الفروعي، لخص في مناهج التحصيل شرحه للمدونة ما وقع للأئمة من التأويلات، واعتمد على كلام القاضي ابن رشد والقاضي عياض وتخريجات اللخمي. نيل الابتهاج (بهامش الديباج) (ص: ٢٠٠).

لا تكليف إلا بفعل:

(ولا يكلف بغير الفعل　　باعث الانبيا ورب الفضل)

أي: لا تكليف إلا بفعل، بناء على امتناع التكليف بالمحال، لأن غير الفعل غير مقدور للمكلف، والمراد بالفعل ما يتمكن المكلف من تحصيله وتتعلق به قدرته، سواء كان هو في نفسه من الأوضاع والهيئات كالقيام والقعود، أو من الكيفيات كالعلم والنظر، أو الانفعالات كالتسخن والتبرد.

وأما التكليف بالعقائد، وهي كيفيات نفسانية، فهو تكليفٌ بأسبابها، من إلقاء الذهن، وصرف النظر، وتوجيه الحواس.

والفعل يشمل القول والترك والعزم المصمم؛ لأنه فعل القلب.

فإن قلت: هذا ظاهرٌ في الأمر، لأنه مقتضٍ للفعل، وأما النهي فهو مقتضٍ للترك، فكيف يكلف به؟. فالجواب هو ما أشار إليه الناظم بقوله:

(فكفنا بالنهي مطلوب النبي　　والكف فعل في صحيح المذهب)

أي أن الكف مطلوب بالنهي، والكف فعل في الصحيح من المذهب، خلافا لمن زعم أن الترك أمر عدمي لا وجود له.

والحاصل في متعلق النهي أربعة مذاهب، أشار إليها السبكي في الجمع بقوله: «فالمكلف به في النهي الكف أي الانتهاء، وفاقا للشيخ الإمام؛ وقيل: فعل الضد؛ وقال قوم: الانتفاء؛ وقيل: بشرط قصد الترك».

فالقول الأول أن المكلف به في النهي الكف، وهو فعل، ومعنى الكف الانتهاء، وهو الانصراف عن المنهي عنه؛ وصححه ابن الحاجب وغيره.

الثاني: أن المكلف به في ذلك هو فعل الضد.

الثالث: أن المكلف به هو انتفاء الفعل.

فإذا قيل: لا تتحرك فالمطلوب منه على الأول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده من السكون، وعلى الثاني فعل ضده، وعلى الثالث انتفاؤه بأن يستمر عدمه من السكون.

الرابع: أنه يشترط في امتثال النهي قصد ترك المنهي عنه.

قال ولي الدين: وهذا القول غير معروف، والمعروف قول بالتفصيل بين الترك المجرد المقصود لنفسه من غير أن يقصد معه ضده، كالصوم، فالمكلف به فيه الفعل، ولذا وجبت فيه النية، وبين الترك المقصود إيقاع ضده كالزنا، فالمكلف به فيه الضد؛ وقد عزا الغزالي في المستصفى هذا القول لأكثر المتكلمين.

قال في الكوكب الساطع:

يخص بالتكليف فعل، فالذا ... كلف في النهي به الكف، وذا
هل فعل ضد أو الانتهاء؟ ... المرتضى الثاني لا الانتفاء
وأن قصد الضد ليس يشترط ... بلى لتحصيل الثواب مشترط

وقد قال الشاطبي: إن ذكر هذه المسألة ـ يعني الخلاف في متعلق النهي ـ في أصول الفقه عارية، لأنه لا ينبني عليها فقه، ولا هي عون فيه. كذا في الضياء اللامع.

ومن أدلة كون الترك فعلا قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوْمِي ٱتَّخَذُواْ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ مَهْجُورًا ۝٣٠﴾، وقوله تعالى: ﴿لَوْلَا يَنْهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ﴾ إلى قوله: ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ﴾.

ومنها ما روي أنه ﷺ قال: «**أي الأعمال أفضل**؟ فسكتوا، ولم يجبه أحد. فقال: **هو حفظ اللسان**»[١].

---

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان «باب حفظ اللسان» (رقم: ٤٩٥٠) لكن بلفظ: «أي الأعمال أحب إلى الله».

ومنها قول الراجز:

لئن قعدنا والنبي يعمل لذاك منا العمل المضلل

وقد ذكر أهل القواعد فروعا مبنية على هذا الخلاف، إليها أشار الناظم بقوله:

(له فروع ذكرت في المنهج وسردها من بعد ذا البيت يجي
من شرب او خيط ذكاة فضل ما وعمد رسم شهادة وما
عطل ناظر وذو الرهن كذا مفرط في العلف فادر المأخذا)

مراده (بالمنهج) المنهج المنتخب في قواعد المذهب لعلي الزقاق. وقد جلب الناظم أبياته في سرد الفروع المبنية على القاعدة.

فقوله: (من شرب) أشار به إلى أن من عنده فضل طعام أو شراب، ولم يعطه مضطرا، حتى مات، يضمن ديته على القول الأول، لا الثاني.

وقوله: (أو خيط) أشار به إلى أن من عنده خيط حرير فمنعه من به جائفة، حتى مات، هل عليه ديته؟

ومن الفروع من أمكنته ذكاة صيد لم تنفذ مقاتله، ولم يفعل، هل يضمن أم لا؟

ومنها من عنده فضل ماء، ولجاره زرع، فلم يمكنه حتى تلف؛ ومنها من عنده عمد طلبها صاحب جدار خاف سقوطه، فلم يفعل حتى سقط؛ ومنها من عنده رسم أي وثيقة لشخص، فأمسكها، فتلف الحق؛ ومنها شهادة كتمها الشاهد، فبطل الحق؛ ومنها ما عطل ناظِرٌ من ربع اليتيم، فلم يُكرِهِ مع إمكانه؛ ومنها ما عطل ذو الرهن أي المرتهن فلم يُكرِهِ، هل يَغرم هؤلاء أم لا؟. ومنها مفرط في العلف أي علف دابة دفعت له مع علفها، فلم يقدمه لها، حتى ماتت، هل يضمن أم لا؟.

(وكالتي ردت بعيب وعدم   وليها وشبهها مما علم)

أي: ومن الفروع المبنية على القاعدة من ردت بعيب وكان وليها القريب عديما، فهل يرجع عليها الزوج أم لا؟

وشبه هذا مما علم جريان الخلاف فيه.

وقد ذكر منه بعض الشراح مسألة قتل شاهدي الحق، وفيه أنها ليست من مسائل الترك، كمسألة قتل المرأة نفسها قبل الدخول كراهية منها لزوجها، هل لها صداق أم لا؟.

وقد نبه الناظم في الأصل على خروج المسألتين عن الترك.

(والأمر قبل الوقت قد تعلقا   بالفعل للإعلام قد تحققا)

يعني: أن الأمر وكذا سائر أقسام التكليف يتعلق بالفعل قبل وقته عند الجمهور للإعلام، وفائدته اعتقاد الوجوب عند السبب مثلا.

والتعلق الإعلامي يغاير التعلق المعنوي، فإن المعنوي أزلي والإعلامي حادث، وعلى هذا تكون التعلقات ثلاثة: تنجيزي ومعنوي وإعلامي؛ وأما الإلزامي فهو التنجيزي.

(وبعدُ للإلزام يستمر   حال التلبس وقوم فروا)

أي: أن التكليف يتعلق بالفعل قبل المباشرة له بعد دخول وقته للإلزام.

قال في الأصل: قال المحشيان: والفرق بين التعلقين أن تعلق الإعلام مقصوده اعتقاد وجوب إيجاد الفعل، لا نفس الإيجاد؛ وتعلق الإلزام مقصوده الامتثال، ولا يحصل إلا بكلٍّ منهما، فإيجاد الفعل قبل اعتقاد الوجوب غير كافٍ في الخروج عن العهدة، واعتقاد الوجوب كذلك لا بد معه من الإيجاد اهـ.

والمحشيان في اصطلاحه ابن أبي شريف وزكرياء الأنصاري.

وقوله: (يستمر حال التلبس إلخ) يعني أن التعلق الإلزامي يستمر حال التلبس أي المباشرة للفعل حتى يفرغ منه. وقوم من أهل الأصول فروا، أي ذهبوا إلى انقطاعه حال التلبس، خوف طلب تحصيل حاصل، وهو عبث، لا فائدة فيه. وأجيب بأن الفعل ذا الأجزاء كالصلاة مثلا لا يحصل إلا بالفراغ منه، لانتفائه بانتفاء جزء منه.

وإذا كان التكليف لا يتعلق بالفعل قبل وقته إلزاما:

(فليس يجزي من له يُقدِّم ولا عليه دون حظر يُقدِم)

يعني: أنه لا يجزئه ما أتى به من المأمورات قبل وقته، لأنه آتٍ بغير ما أمر به، فلا تبرأ ذمته، ولا يقدم عليه إقداما خاليا من الحظر أي المنع، أي لا يجوز الإقدام على فعله.

وما في الأصل هنا مشكل.

(وذا التعبدُ وما تمحضا للفعل فالتقديم فيه مرتضى)

أي: وهذا الذي لا يجزئ إن قدم على وقته، ولا يجوز الإقدام عليه هو ما تمحض للتعبد، كالصلاة والصوم.

وأما ما تمحض للمفعولية، بأن كانت صورة فعله كافية في تحصيل مصلحته، كأداء الديون، فالتقديم فيه مرتضى، ما لم يشتمل على محرم، كضع وتعجل، أو حط الضمان وأزيدك.

وأما تمثيل الأصل هنا برد الودائع والمغصوب فلعل محله قوله المتقدم: وليس في الواجب من نوال إلخ مما تبرأ الذمة بفعله دون نية.

(وما إلى هذا وهذا ينتسب ففيه خلف دون نص قد جلب)

يعني: أن ما كان مترددا بين الأمرين، أي فيه شائبة التعبد وشائبة المفعولية، كالزكاة مثلا، فهي من حيث سد خلة الفقير كالدين، ومن حيث قدر المخرج والمخرج منه كالصلاة، فقد اختلف في جواز تقديمه وبراءة

الذمة منه، بناء على تغليب إحدى الشائبتين على الأخرى. وهذا إن لم يقم دليل على جواز تقديمه، وإلا فلا خلاف، كالوضوء، فيجوز تقديمه قبل وقت الصلاة بلا خلاف، مع تردده بين التعبد والمفعولية.

(وقال إن الأمر لا يوجه إلا لدى تلبس منتبه)

قال بعض من الأصوليين ذو انتباه وفطنة: إن الأمر وغيره من أقسام التكليف لا يوجه أي لا يتعلق بالفعل إلزاما إلا عند التلبس به، وأما قبل ذلك فإعلام. وقال ابن السبكي: إنه التحقيق.

وإنما كان لا يتعلق به إلا عند المباشرة لأنه لا قدرة له عليه إلا حينئذٍ، لأنها القوة المستجمعة لشرائط التأثير، فلا تكون إلا مع المباشرة، لأن أصل الأشعرية أن القدرة الحادثة تقارن المقدور، لا تسبقه، لأنها عرض، وبقاء العرض عندهم زمانين محال، فلو تقدمت على الفعل الحادث لعدمت عنده، فلا يكون متعلقا لها، والتكليف عندهم لا يتوجه إلا عند القدرة التامة على التأثير.

لكن مبنى هذه المسألة ـ وهو أن العرض لا يبقى زمانين ـ غير مسلَّم عند المحققين من المتكلمين، وإن كان مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري.

قال اليوسي في البدور اللوامع: عدم بقاء مثل هذا العرض في محل يمنع، وأدلته غير ناهضة، والبحث فيها مذكور في علم الكلام، ومختار الفخر البقاء.

قال العطار في حاشيته على المحلي: والقول بعدم بقاء الأعراض ـ وإن قيل: إنه سفسطة ـ احتاج إلى القول به من يقول: إن علة احتياج العالم إلى الصانع الحدوث؛ لأنه بعد الحدوث على هذا الرأي يلزم استغناء العالم عن الصانع، فاضطر إلى القول بعدم بقاء الأعراض لتستمر الحاجة؛ ومن قال: إنه الإمكان كما عليه الحكماء وطائفة من محققي المتكلمين لم يضطروا إلى ذلك، لأن الإمكان وصف قائم به أزلا وأبدا.

نبه عليه السيد في حواشي شرح التجريد[١] اهـ.

وقولهم: «العرض لا يبقى زمانين» مرادهم أن العرض ينقضي ويتجدد مثله بإرادة الله تعالى في الزمان الثاني بعد عدم الأول متصلا به على التوالي والتتابع، وذلك كالماء الدافق في الأنبوب، يشاهد واحدا، وهو أجرام متعاقبة على التوالي والاتصال، ولا إشكال في ذلك، وهو معقول معنى، مشاهد حسا في الأجرام كما ذكروا، أما اتصال الأعراض بالأجرام فهو قيامها بها، وأما انفصالها عنها فهو انعدامها بعد وجودها اهـ من أجوبة سيدي عبد القادر الفاسي الكبرى.

قال البناني في حاشيته على المحلي: واعلم أن القدرة تطلق بإزاء معنيين: القوة المستجمعة لشرائط التكليف، وهذه لا توجد إلا عند المباشرة، وهو معنى قولهم: القدرة الحادثة مقارنة للفعل. والثاني: سلامة الأسباب والآلات، وهذه سابقة على الفعل، وهي المعبر عنها بالاستطاعة، وهي مناط التكليف وتعلق الأمر الإلزامي قبل المباشرة اهـ.

وما أشار إليه من أن القدرة بالمعنى الثاني هي مناط التكليف نحوه لصاحب التقرير والتحبير، قال: لا معنى لاشتراط القدرة إلا أن تفسر بما ذكرنا ـ يعني سلامة آلات الفعل ـ اصطلاحا، فإن حقيقة قدرة العبد لا يقام بها الفعل عند الحنفية والأشاعرة، لاتفاقهم على أن الفعل مخلوق لله تعالى، فاشتراط حقيقة القدرة أجنبي، فالوجه كون الشرط كون المكلف بالصفة التي ذكرنا من سلامة آلات الفعل منه وصحة أسبابه اهـ ولعل هذا مراد الأشعري كما قاله بعضهم.

---

(١) أي «تجريد العقائد» في تحرير مسائل الكلام وترتيبها، للعلامة المحقق نصير الدين أبي جعفر محمد بن محمد الطوسي المتوفى سنة: (٦٧٢)، وهو كتاب مشهور، له شروح كثيرة وحواش عليها، وممن شرحه: شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني المتوفى سنة: (٧٤٦)، وهو الأصفهاني المتأخر المفسر، وعلى هذا الشرح حاشية عظيمة للعلامة المحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني. انظر كشف الظنون: (٣٤٦/١).

ولما كان يلزم على القول بأن الأمر لا يتوجه إلا عند المباشرة عدم العصيان بتركه، أجابوا بأن اللوم المتوجه من عدم مباشرة الفعل قبل التلبس مترتب على التلبس بضده، وهو الكف عن الفعل. وهذا ما أشار إليه الناظم بقوله:

(فاللوم قبله على التلبس بالكف وهي من أدق الأسس)

أي: أن اللوم قبله على التلبس بالكف، وذلك منهيٌّ عنه، قال المحلي: لأن الأمر بالشيء يفيد النهي عن تركه اهـ.

وتعقبه البناني بقوله: قوله: (لأن الأمر بالشيء إلخ)، قال العلامة[1]: لا يفيد المطلوب، وهو أن الكف منهيٌّ عنه؛ لأن النهي يتوقف على وجود الأمر، وهو على وجود التعلق الإلزامي، وهو هنا منتفٍ، فينتفي الأمر، فينتفي النهي، وهو نقيض المطلوب اهـ. وهو وجيه.

والجواب: بأن النهي النفسي يتوقف على وجود الأمر اللفظي لا النفسي، فلا ينافي حينئذٍ وجود النهي بدون الأمر النفسي، بعيد جدا، لا يلتفت له، أو هو لا يصح عند القائل. وقد أطال سم هنا وأكثر من التمحلات الباردة اهـ كلام البناني.

وقد أشار السبكي في الإبهاج إلى هذا البحث، وذلك بعد أن قرر السؤال وجوابه، وأثنى على الجواب بالحسن والدقة، وهذا نص كلامه: فإن قلت: هذا يؤدي إلى أن المكلف لا يعصي بترك مأمور به، لأنه إن أتى به كان ممتثلا، وإن لم يأت كان معذورا لعدم التكليف. قلت: هذا من الأسئلة التي قامت بها الشناعة على القائل بهذه المقالة؛ وجوابه عندنا دقيق، فنقول: إذا كان التكليف متوجها حال المباشرة فهو في حال ترك المأمور به مباشر للترك، والترك فعل، وهو حرام، فقد باشر الترك، فتوجه عليه التكليف بالحرمة حال مباشرة الترك، والعقاب ليس إلا على الترك؛

---

(١) أي الناصر اللقاني.

وهذا في غاية الحسن، وقد أشار إليه إمام الحرمين في مسألة تكليف ما لا يطاق، وهو أجل ما يستفاد من شرحنا في هذه المسألة؛ وليس عندي فيه إلا أنه يلزم منه أن يقال: تارك الصلاة مثلا غير مكلف بالصلاة، بل بترك ترك الصلاة الذي يلزم منه الصلاة. وقد ادعى إمام الحرمين اتفاق أهل الإسلام على أن القاعد في حال قعوده مأمور بالقيام، فإن صح الإجماع هكذا فهل يصد عن القول بأن التكليف لا يتوجه إلا حال المباشرة؟ اهـ.

فتأمل قوله: وليس عندي فيه إلخ. . فإنه ينقض ما استحسن من الجواب؛ إذ عدم التكليف بالصلاة هو نفس عدم التكليف بترك ترك الصلاة، وإذا لم يكلف بترك ترك الصلاة، فالترك المتلبس به وهو ترك الصلاة لا معصية فيه، لأنه لم يكلف بتركه.

وقوله: «والترك فعل، وهو حرام»، ممنوع، إذ الحرمة فرع ورود النهي الإلزامي عن الترك، وهو إنما يستفاد من الأمر الإلزامي بالفعل، وهو منتفٍ على رأي هذا القائل، فينتفي ما يستفاد منه وهو النهي، وإذا انتفى النهي الإلزامي لم تثبت الحرمة، فلا عصيان؛ وحينئذٍ يبقى السؤال متوجها، فتأمل والله تعالى أعلم.

قال البرماوي: وهو عجيب؛ فإن النهي عن الضد فرع تعلق الأمر، فإذا لم يتعلق الأمر على قوله فكيف يلام على التلبس بالكف عن المنهي عنه اهـ. ونقله العطار ثم قال: وهو اعتراضٌ قوي، وحاول سم الجواب عنه بما لا يدفعه كما يظهر للمتأمل في كلامه اهـ.

وسم يشير بها كغيره لأحمد بن قاسم العبادي صاحب الآيات البينات[1].

---

(١) هو شهاب الدين أحمد بن قاسم العبادي القاهري الشافعي الإمام العلامة الفهامة، أخذ العلم عن الشيخ ناصر الدين اللقاني، ومحقق عصره بمصر شهاب الدين البرلسي المعروف بعميرة، وبرع وساد وفاق الأقران، وسارت بتحريراته الركبان، ومن مصنفاته «الحاشية على شرح جمع الجوامع» المسماة بـ «الآيات البينات» و«حاشية على شرح الورقات» وغير ذلك، وتوفي بالمدينة المنورة عائدا من الحج عام: (٩٩٤). شذرات الذهب (٦٣٦/١٠).

ثم بعد هذا رأيت الشيخ الطاهر ابن عاشور قد نبه على هذا، قال: وأجابوا عن إلزام عدم تحقق العصيان بأن العصيان نشأ من التلبس بالكف عن الفعل، وهو ـ أي: الكف ـ منهيٌ عنه، لأن الأمر بالفعل نهيٌ عن ضده. وهو كلام لا طائل تحته، وإن زعمه البعض تحقيقا، لأنه على صورة التحقيق في إيراد عدة نقوض وأجوبة عنها، ولكن بما لا يتم، إذ الأمر الإلزامي الذي حاولوا التفصي من فرض عدم امتثاله هو الذي اقتضى النهي عن ضد المأمور به، وكلاهما لا يحصل إلا عند المباشرة، ولذلك قال التفتازاني: إن هذا القول مشكل اهـ.

قال: (وهي من أدق الأسس) جمع أساس، أي أغمضها أي الأصول، والعبارة عنها عسيرة، مع قلة جدواها في الفروع قاله القرافي. مع أنها أليق بعلم الكلام من علم أصول الفقه.

قال البرماوي في شرح ألفيته: وهذه المسألة من أشكل مسائل أصول الفقه، لما فيها من اضطراب المنقول وغموض المعقول، وهي في الحقيقة دخيلة فيه، وإنما هي من عظائم مسائل علم الكلام، وهي قليلة الجدوى في الفقه، وإنما ذكرتها لمناسبتها لما قبلها كالاستطراد اهـ. يعني بما قبلها تعلق الحكم بالمعدوم.

وليس ما في البيت بعد هذا مبنيا عليه، خلافا لما في الأصل، وقد نبه على ذلك الولاتي.

(وهي في فرض الكفاية فهل يسقط الإثم بشروع قد حصل)

أي: أن مسألة استمرار الأمر حالة المباشرة أو انقطاعه المتقدمة، لا المسألة المذكورة آنفا، تظهر ثمرتها في فرض الكفاية، فهل يسقط الإثم عن الباقين بالشروع فيه، بناء على انقطاعه، أو لا بد من كمال العبادة، بناء على استمراره. وهذا هو الذي في حلولو.

(للامتثال كلَّف الرقيب فموجبٌ تمكنا مصيب)

الرقيب من أسماء الله تعالى، يعني أنهم اختلفوا في فائدة التكليف هل هي الامتثال فقط؟، وعليه فمن جعل التمكن من إيقاع الفعل شرطا في توجه التكليف فهو مصيب، أو هي مترددة بين الامتثال والابتلاء، كما أشار له الناظم بقوله:

(أو بينه والابتلا ترددا   شرط تمكن عليه انفقدا)

يعني: وقيل: التكليف فائدته مترددة بين الامتثال والاختبار، فيكون للامتثال تارة والابتلاء تارة.

وفاعل تردد ضمير التكليف المفهوم من كلف، والمراد بالاختبار هل يعزم على الفعل فيثاب، أو على الترك فيعاقب؟، وقال حلولو: إنه الحق، والتمكن إنما هو شرط في إيقاع الفعل فقط، لا في توجه التكليف.

(عليه تكليف يجوز ويقع   مع علم من أُمِرَ بالذي امتنع
في علم من أمَر كالمامور   في المذهب المحقق المنصور)

أي: أن التكليف يقع شرعا معلوما للمأمور إثر سماعه الأمر الدال على التكليف، مع علم الآمر انتفاء شرطه عند وقته، بناء على أن التمكن من الامتثال ليس بشرط، أو لا يمكن أن يعلم أنه مكلف به إلا بعد التمكن، بناء على أنه شرط، والأول مذهب الجمهور، وحجة المخالف انتفاء فائدة التكليف من الطاعة والعصيان، وهو قول المعتزلة وإمام الحرمين.

وأجيب بوجودها بالعزم على الفعل والترك.

وينبني على هذا من أفطر في رمضان عمدا، ثم جن، أو مات بقية يومه، هل عليه الكفارة؟ وهو قول الجمهور، أم لا؟.

كما يصح التكليف أيضاً ويقع معلوما للمأمور، مع علم الآمر والمأمور معا انتفاء شرط وقوعه عند وقته، كأمر شخص بصوم يوم علم موته قبله، وكمن علمت بالعادة القطعية، أو أخبرها معصوم أنها تحيض

في يوم معين من رمضان، هل يجب عليها افتتاحه بالصوم؟ وعندنا نعم، فإن المرخص في الإفطار لم يوجد بعد.

قال المحلي: ومسألة علم المأمور حكى الآمدي وغيره الاتفاق فيها على عدم صحة التكليف لانتفاء فائدته الموجودة حال الجهل بالعزم. وبعض المتأخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط، قال كما يعزم المجبوب في التوبة من الزنا على أن لا يعود إليه بتقدير القدرة عليه فيصح التكليف عنده اهـ

قوله: (عليه) أي يبنى على الخلاف في حكمة التكليف الخلاف هل الـ (تكليف يجوز) عقلا (ويقع) شرعا (مع علم من أُمِر) أي المأمور بالأمر الدال على التكليف (بالذي امتنع) متعلق بتكليف (في علم من أَمَر) أي الآمر.

تنبيهات:

الأول: قد أشار الناظم في البيتين إلى مسألتين:

ـ **الأولى**: صحة التكليف مع علم الآمر والمأمور انتفاء شرط وقوعه. وهذه هي المشار لها بقوله: عليه تكليف يجوز ويقع. مع قوله بعد: بالذي امتنع.. إلخ البيتين.

ـ **والثانية**: هي علم المكلف عند وجود الأمر وسماعه بأنه مكلف به. وهذه هي المشار لها بقوله: «مع علم من أمر».

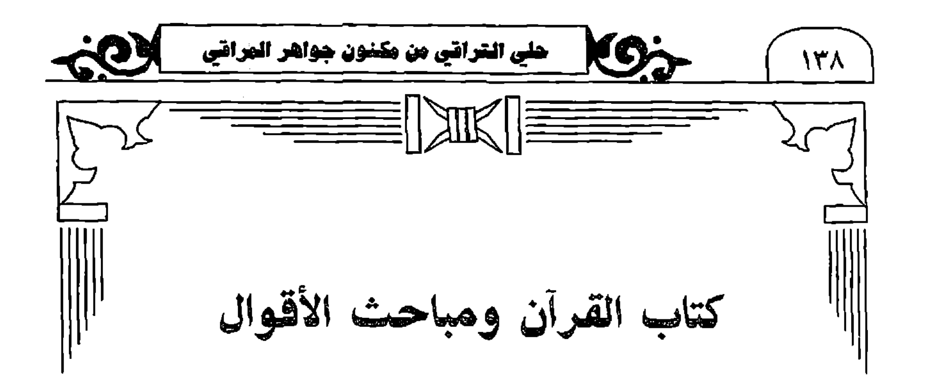
الثاني: لم يتعرض الناظم لجهل الآمر انتفاء الشرط، كأمر السيد عبده بخياطة الثوب غدا مثلا، وهذا يصح بالاتفاق، كما قاله السبكي تبعا لابن الحاجب.

وقد أجاد السيوطي في نظم المسألتين في الكوكب. قال:

يصح في الأظهر أن يكلفا مَنِ انتفا شرطِ الوقوع عرفا
أو آمر، واتفقوا إن جهلا والعلم للمأمور إثره اعقلا

الثالث: إن قيل: هذا الخلاف مناقض لإجماعهم على التكليف بما علم الله عدم وقوعه. فالفرق أن المانع في مسألة الإجماع لا يمكن إدراك المكلف إياه، فبقي الفعل على إمكانه؛ ومانع الشرط هو انتفاؤه، ويمكن إدراك المكلف إياه، فكان التكليف به مع إدراك المكلف انتفاءه تكليفا بالمحال اهـ من أصلي ابن عرفة.





كتاب القرآن ومباحث الأقوال

القرآن لغة: مصدر كالغفران من قرأ بمعنى جمع؛ لأنه جمع القصص، والأمر والنهي، والوعد والوعيد، والآيات والسور بعضها إلى بعض.

لكن قال القرافي في شرح المحصول: المنقول في كتب اللغة في الجمع قول العرب: قريت الماء في الحوض إذا جمعته، فهو من ذوات الياء، ولم يقولوا: قرأت الماء بالهمزة، فأخذ القرآن من قريت الماء في الحوض مشكل اهـ بخ.

قال ولي الدين في النجم: وينقسم إلى إنشاء وخبر، ونظر الأصولي في الإنشاء دون الخبر، لعدم استفادة الحكم منه غالبا اهـ

والمباحث: جمع مبحث، مكان البحث، وهو لغة: الفحص والتنقير، واصطلاحا: إثبات المحمول للموضوع أو نفيه عنه. والأقوال المراد بها ما يشتمل عليه القرآن، كالأمر، والنهي، والعام، والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والمنطوق والمفهوم، والناسخ والمنسوخ، والحقيقة والمجاز، كإثبات الإطلاق أو التقييد للفظ مثلا أو نفيه عنه.

والقرآن يطلق ويراد به المعنى القائم بذاته تعالى، وعليه يدل هذا

المتلو، وهو محل نظر المتكلمين، ويطلق ويراد به الألفاظ المقطعة المسموعة الدالة على ذلك المعنى، ومنه ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾، والمسموع هو الألفاظ، وهذا محل نظر الأصوليين وسائر خدمة القرآن من المفسرين والنحاة والصرفيين واللغويين والبيانيين ونحوهم، وهو المراد بقوله:

(لفظ منزل على محمد لأجل الاعجاز وللتعبد)

يعني أن القرآن: هو اللفظ المنزل على محمد ﷺ للإعجاز، المتعبد بتلاوته.

وقولنا: «اللفظ» ولو بالقوة كالمكتوب في المصاحف.

وخرج بقيد «المنزل» الأحاديث غير الربانية، وتسمى الأحاديث النبوية، فإنها لم تنزل ألفاظها، وإنما أنزلت معانيها، وعبر النبي ﷺ عنها بلفظه.

وبقيد «التنزيل على النبي ﷺ» خرجت التوراة والإنجيل.

وخرج بالإعجاز الأحاديث الربانية، وتسمى الإلهية والقدسية، وهي حكاية قول الرب تعالى، كحديث الصحيحين: «**أنا عند ظن عبدي بي**»(١)، وخرج به التوراة والإنجيل والزبور أيضاً على القول بعدم إعجازها، وإن قيل بإعجازها فبقوله: «بسورة منه».

وقوله: «لأجل الاعجاز»، أي أن المقصود الأعظم منه هو تصديق النبي ﷺ فيما أخبر به.

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في كتاب التوحيد «باب قول الله تعالى ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ﴾» (رقم: ٧٤٠٥)، ومسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار «باب الحث على ذكر الله تعالى» (رقم: ٦٨٠٥).

قال الشربيني[1]: ولو عبر بالمعجز بدل الإعجاز لكان أولى، لأن الإنزال لا ينحصر في الإعجاز، فإنه نزل لغيره أيضاً كالتدبر لآياته والتذكر بمواعظه اهـ

زاد السبكي: «بسورة منه»، وهو بيان للواقع، لا للإخراج، على أحد الوجهين السابقين. وهو يفيد أنها أقل ما وقع التحدي به، لقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾.

قال السيوطي في شرح الكوكب الساطع: ويرد عليه أن الإعجاز يقع بأقل من سورة، كقدر سورة الكوثر من غيرها؛ بل قيل: إنه يقع بآية، لعموم قوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ﴾. فالصواب حذفه كما في النظم اهـ

ويعني بالنظم «الكوكب الساطع». وعبارته موافقة لعبارة الناظم هنا.

والإعجاز لغة: إظهار عجز المرسل إليهم عن معارضته، وفي عرف أهل أصول الدين: إظهار صدق الرسول في دعواه الرسالة، فهو لازم للمعنى اللغوي، إذ المقصود من إظهار عجزهم إظهار صدقه في دعواه الرسالة.

وخرج بـ «المتعبد بتلاوته» ما نسخت تلاوته، كآية: ﴿**الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة**﴾.

---

(١) المراد بالشربيني هنا الخطيب شارح جمع الجوامع بكتابه البدر الطالع، وهو: شمس الدين محمد بن محمد الشربيني الشافعي الخطيب، أجمع أهل مصر على صلاحه، ووصفوه بالعلم والعمل، وشرح كتاب المنهاج والتنبيه شرحين عظيمين جمع فيهما تحريرات أشياخه بعد القاضي زكريا، وتوفي سنة: (٩٧٧). شذرات الذهب: (٣٨٤/٨).

أما الشربيني محشي شرح المحلي فهو: عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الشربيني: فقيه شافعي أصولي مصري. ولي مشيخة الجامع الأزهر سنة (١٣٢٢ ـ ١٣٢٤هـ) له (تقرير على جمع الجوامع)، و (فيض الفتاح تقرير على شرح تلخيص المفتاح). توفي في القاهرة عام: (١٣٢٦). الأعلام للزركلي: (٣٣٤/٣)، وهو من مشايخ الشيخ عبد الحي الكتاني وقد حلاه في فهرس الفهارس بشيخ الإسلام.

قال السبكي في منع الموانع: قولي: «المتعبد بتلاوته» ليس من حد القرآن، بل هو حكمه، وهو لا يدخل في الحد، لأنه لإفادة تصور الشيء، والحكم على الشيء فرع تصوره، فلو توقف عليه لزم الدور.

قال الشيخ خالد الأزهري: وقد يجاب بأن الحد تارة يقصد لإفادة التصور، وحينئذٍ لا يذكر فيه الحكم، وتارة لإفادة تمييز مسماه عن غيره، وحينئذٍ يدخله الحكم، لأن الشيء قد يميز بحكمه لمن قصده بأمرٍ يشاركه فيه غيره اهـ.

ولا بد في القرآن من نقله نقلا متواترا، لأنه مما تتوفر الدواعي إلى نقله، لما تضمنه من التحدي والإعجاز، ولأنه أصل الأدلة التي هي أصول الأحكام، والعادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك أصلا وترتيبا، فما لم ينقل متواترا علم أنه ليس قرآنا قطعا، وبهذا الطريق يعلم أن القرآن ما عورض.

مبحث البسملة:

وقد اختلفوا في البسملة، هل إثباتها في أول السور غير براءة من القرآن أم لا؟ وإلى ذلك أشار الناظم بقوله:

(وليس للقرآن تعزى البسملة وكونها منه الخلافي نقله)

يعني: أن لفظ «بسم الله الرحمن الرحيم» ليست من القرآن عند أكثر الأصوليين والفقهاء والأئمة الثلاثة، إلا في سورة النمل. فقد عزا المازري هذا القول لمالك، وذكره ولي الدين عن الأئمة الثلاثة.

وإنما هي في أول الفاتحة لابتداء الكتاب، على عادة الله تعالى في كتبه، ومنه سن لنا ابتداء الكتب بها؛ وفي غير الفاتحة للفصل بين السور، ففي حديث ابن عباس ﷺ: كان رسول الله ﷺ لا يعرف فصل السورة

حتى ينزل عليه «بسم الله الرحمن الرحيم». رواه أبو داود والحاكم وصححه على شرطهما[١].

قوله: (وكونها منه الخلافي نقله) أي نقله المخالف لمذهب مالك، كالسبكي عن الشافعي.

فمذهب الشافعي ﷺ أنها من القرآن أول كل سورة غير براءة. ومن أحسن الأدلة عليه ثبوتها في سواد المصحف أول كل سورة بقلم القرآن، مع إجماع الصحابة على أنه لا يكتب في المصحف غير القرآن حتى النقط والشكل .

وأهل هذا القول اختلفوا على أقوال: هل هي آية من كل سورة، أو بعض آية، أو آية مستقلة في أولها، لا منها؟ أصحها الأول.

قال العلامة شيخ القراء بجامع الزيتونة إبراهيم المارغني[٢] في كتابه: «القول الأجلى في كون البسملة من القرآن أو لا» ما نصه: والقائلون بقرآنيتها اختلفوا في أنها قرآن قطعا أو قرآن حكما لا قطعا؛ وعلى الثاني المحققون من الشافعية كالغزالي وعزاه الماوردي للجمهور، وقال النووي: والصحيح أنها قرآن على سبيل الحكم، ولو كانت قرآنا على سبيل القطع لكفر نافيها، وهو خلاف الإجماع.

قال المحلي عند قول منهاجهم: «والبسملة منها أي من الفاتحة عملا» اهـ.

ومعنى كونها قرآنا حكما وعملا أن لها حكم القرآن القطعي من

---

(١) الحديث أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة «باب من جهر بها» (رقم: ٧٨٨)، والحاكم في المستدرك في كتاب الصلاة «باب التأمين» (رقم: ٨٤٨). قال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه».

(٢) هو الشيخ إبراهيم بن عبد الله المارغني التونسي المالكي المقرئ، فرغ منه سنة: ١٣٢١، وهو صاحب النجوم الطوالع على الدرر اللوامع. انظر إيضاح المكنون (٤/٢٤٦) و(٤/٦٢٨) ط: دار إحياء التراث العربي.

الكتابة بين الدفتين، ووجوب القراءة، وعدم صحة صلاة من لم يأت بها أول الفاتحة؛ وهو نظير كون الحجر من البيت حكما، أن له حكم البيت من صحة الطواف خارجه وعدم صحته فيه، وغير ذلك من الأحكام العملية، لا أنه من البيت قطعا، إذ لم يثبت ذلك بقاطع اهـ.

ومن اللطائف ما في تفسير الخطيب[١]: قال بعض أصحاب الشافعي: لعل الله تعالى لما علم أن بعض الناس ينازع في كون البسملة من القرآن أمر أن لا تكتب في سورة براءة ليعلم أنها منه، لأنها لما لم تكن آية من هذه السورة وجب أن تكون آية في غيرها.

والأحاديث الواردة بإثباتها ونفيها كثيرة، قال السيوطي: إثباتها قطعي ونفيها قطعي، وكل متواتر، وكل في السبع؛ فإن نصف القراء قرأ بها، ونصف قرأ بحذفها، وقراءة السبعة متواترة، فمن قرأ بها فهي ثابتة في حرفه متواترة إليه ثم منه إلينا، ومن قرأ بحذفها فحذفها متواتر إليه ثم منه إلينا؛ وألطف من ذلك أن نافعا له راويان قرأ عنه أحدهما بها والآخر بحذفها، فدل على أن الأمرين تواترا عنده بأن قرأ بالحرفين معا بأسانيد متواترة لكل.

فبهذا التقرير اجتمعت الأحاديث المختلفة على كثرتها وانجلى الإشكال، ولا يستغرب الإثبات ممن أثبت ولا النفي ممن نفى.

فإن قلت: من الفريقين من يدعي القطع بمدعاه، ولكن لم يكفِّر بعضهم بعضا. قيل في الجواب: إن قوة الشبهة عند كل تمنع تكفيره، لدلالتها على أنه غير مكابر، ولا قاصد إنكار ما ثبت عنه ﷺ قطعا اهـ.

ولو قيل:

في غير نمل لا تُعَدُّ البسمله منه، وعدها الخلافي نقله

---

(١) أي تفسير الخطيب الشربيني المسمى بالسراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير. والكلام المذكور فيه (٥٨٧/١) ط: مطبعة بولاق الأميرية، وقد تقدمت ترجمة الخطيب.

(وبعضهم إلى القراءة نظر وذاك للوفاق رأي معتبر)

يعني: أن بعضهم ـ وهو ابن حجر العسقلاني ـ نظر إلى القراءة، فمن تواترت في حرفه تجب على كل قارئ بذلك الحرف وتلك القراءة في الصلاة بها، وتبطل بتركها أيا كان، وإلا فلا، ولا ينظر إلى كونه شافعيا أو مالكيا أو غيرهما.

وقد عده تلميذه البقاعي[1] من مباحثه التي لم يسبق إليها، فيما يظهر من كلامه في كتابه: «عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران»، في ترجمة شيخه الحافظ ابن حجر، قال ما هذا نصه: ومنها بحثه المرقص المطرب في إثبات البسملة آية من الفاتحة أو نفيها. ومحصله النظر إليها باعتبار طرق القراء، فمن تواترت عنده في حرفه آية من أول السورة لم تصح صلاة أحد بروايته إلا بقراءتها على أنها آية لم تتصل به إلا كذلك، ومن ثم أوجبها الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ لكون قراءته قراءة ابن كثير[2]. وهذا من نفائس الأنظار التي ادخرها الله تعالى له، وقد أشبعت القول فيه في «النكت على شرح ألفية العراقي» في نوع المعلول اهـ.

ومن العجيب أن ظاهر كلامه هنا أن هذا البحث لم يسبق إليه ابن حجر، وذلك بيِّنٌ من قوله: «وهذا من نفائس الأنظار التي ادخرها الله تعالى له»، مع أنه صرح في كتابه النكت ـ وهو متقدم التأليف على كتاب

(١) هو الإمام برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي الشافعي المحدث المفسر المؤرخ، أخذ عن أساطين عصره كابن ناصر الدين وابن حجر، وبرع وتميز، وصنف تصانيف عديدة، من أجلها «المناسبات القرآنية»، و«عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران». شذرات الذهب: (٥٠٩/٩).

(٢) هو عبد الله بن كثير بن المطلب القرشي المكي إمام أهل مكة في القراءة، مات عشرين ومائة. غاية النهاية في طبقات القراء: (٤٤٣/١).

أما المحدث والمؤرخ فهو الحافظ الكبير عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي الفقيه الشافعي، ومن مصنفاته: «التاريخ» المسمى بـ«البداية والنهاية» و«التفسير»، توفي: (٧٧٤). شذرات الذهب (٣٩٧/٨).

العنوان ـ أنه مسبوق إليه؛ قال في النكت: والظاهر أن أول من حرر هذه المسألة أبو محمد ابن حزم في كتابه: «المحلى»، ثم ساق كلامه.

وهذا نص ما في المحلى: ومن كان يقرأ برواية من عد من القراء «بسم الله الرحمن الرحيم» آية من أم القرآن لم تجزئه الصلاة إلا بالبسملة. ثم قال: ومن كان يقرأ برواية من لا يعدها آية من أم القرآن فهو مخير بين أن يبسمل وبين أن لا يبسمل اهـ.

وممن سبق ابن حجر لهذا الرأي أيضاً الإمام المازري، ففي شرح التلقين له: والذي عندي في هذه المسألة أن إطلاق القول فيها لا يحسن، حتى يعلم لمن يقرأ القارئ، فإن القراء السبعة مختلفون في الفصل فيما بين السور بالبسملة، فمنهم من أثبتها، ومنهم من نفاها، فإذا قرأ القارئ برجل من السبعة فينبغي أن يقرأ له على حسب ما روي عنه من الفصل أو تركه اهـ.

وكذا سبقه إليه أبو شامة الشافعي[1]، قال في كتاب البسملة بعد أن ذكر الخلاف في المسألة: قلت: ونقل عن بعض متأخري الظاهرية أنها آية حيث كتبت في بعض الأحرف السبعة دون بعض؛ وهذا قول غريب، ولا بأس به ـ إن شاء الله تعالى ـ وكأنه نزَّل اختلاف القراء في قراءتها بين السور منزلة اختلافهم في غيرها؛ فكما اختلفوا في حركات وحروف اختلفوا أيضاً في إثبات كلمات وحذفها، كقوله تعالى في سورة الحديد: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾، اختلف القراء في إثبات «هو» وحذفها؛ وكذلك «من» في آخر سورة التوبة: ﴿تَجْرِي تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾؛ فلا بعد في أن يكون الاختلاف في البسملة من ذلك، وأن كتبة المصاحف

---

(١) هو الإمام العلامة الحافظ عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي ثم الدمشقي الشافعي المعروف بأبي شامة، لأنه كان فوق حاجبه الأيسر شامة كُبيْرة، قرأ القراءات على السخاوي، وكان أوحد زمانه، صنف الكثير في أنواع من العلوم، فشرح الشاطبية شرحا مطولا، ولم يكمله، ثم اختصره، وهو الشرح المشهور، وألف غير ذلك، توفي سنة خمس وستين وستمائة. غاية النهاية في طبقات القراء: (١/٣٦٥).

أجمعت عليها. فإن من القراءات ما جاء على خلاف خط المصحف، كالصراط ويبصط ومصيطر، اتفقت المصاحف على كتابتها بالصاد، وفيها قراءة أخرى بالسين؛ وقوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى ٱلْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿٢٤﴾﴾ تقرأ بالضاد والظاء، ولم تكتب في المصاحف الأئمة إلا بالضاد اهـ.

ويعني ببعض متأخري الظاهرية ابن حزم، وقد نقل كلامه بعد هذا.

وكذا سبقه إلى ذلك أبو أمامة بن النقاش[1]، كما أفاده صاحب القول الأجلى.

وقد قال بهذا الرأي أيضاً بعض من عاصر ابن حجر، وسبقه إلى الولادة والوفاة كابن عاصم في مرتقى الوصول، قال في مسألة ما نقل آحادا من القرآن:

ومذهب القرا بهذي المسأله   أقعد في الأمر كذا في البسمله

والحافظ ابن الجزري في النشر، قال: والذي نعتقده أن كليهما صحيح، وأن كل ذلك حق، فيكون الاختلاف فيها كاختلاف القراءات اهـ.

وممن استحسن ذلك بعد ابن حجر السيوطي في تنوير الحوالك.

وقد نقل كلام البقاعي في «العنوان» البناني في حاشيته على الزرقاني، ثم قال: قال بعض العلماء: وبهذا الجواب البديع يرتفع الخلاف بين أئمة الفروع، ويرجع النظر إلى كل قارىء من القراء بانفراده، فمن تواترت في حرفه تجب على كل قارئ بذلك الحرف وتلك القراءة في الصلاة بها، وتبطل بتركها أيا كان، وإلا فلا، ولا ينظر إلى كونه شافعيا

---

(١) هو شمس الدين أبو أمامة محمد بن علي بن عبد الواحد المغربي الأصل المصري، المعروف بابن النقاش، الشافعي، قرأ القراءات ودرس وأفتى، وكان من الفقهاء المبرزين والفصحاء المشهورين، وله كتاب في التفسير مطول جدا، التزم فيه أن لا ينقل فيه حرفا من كتاب من تفسير من تقدمه، وهذا عجب عجيب، توفي سنة (٧٦٣). شذرات الذهب: (٣٣٨/٨).

أو مالكيا أو غيرهما. قاله بعضهم، وهو حسن اهـ كلام البناني.

وقد اختصر كلامه تلميذه الناظم رحمه الله تعالى في الأصل.

وإلى ما قاله البعض من أنه بهذا الجواب البديع يرتفع الخلاف بين أئمة الفروع أشار بقوله: (وذاك للوفاق رأي معتبر).

وقد نقل الأمير في ضوء الشموع كلام البناني بالحرف، ثم تعقبه بما نصه: أقول: وبحمد الله خلاف القراء إنما هو في الوصل بين السورتين، وأما في ابتداء السورة فاتفقوا على إثباتها في غير براءة. قال الشاطبي[1]:

ولا بد منها في ابتدائك سورة سواها وفي الأجزاء خير من تلا

وظاهر أن الفاتحة في الصلاة مبدوء بها، فهي محل اتفاق للقراء، لا تختلف طرقهم فيها، فكيف يصح رد الخلاف إلى طرقهم، وهي متفقة في هذا الموضع، فضلا عن أن يكون حسنا مرقصا مطربا؛ وأيضاً الإجماع على جواز القراءة بالسبع في الصلاة وخارجها، ونفس الراوي كابن كثير يجيز القراءة بغير روايته من السبع في الصلاة وخارجها، فضلا عمن قرأ بروايته، غاية الأمر أنه اعتنى بضبط هذه الرواية وتحريرها، وغيره من العدول قام بغيرها، وكل من عند ربنا؛ فالصواب أن خلاف الفقهاء باقٍ مطلق، ورفع الخلاف بين أئمة الفروع ونسخه إلى اختلاف القراء فاسد، على أن القراء لا يرجع إليهم في صحةٍ ولا بطلان، هذا للفقهاء، غاية

---

(١) هو الإمام المقرئ القاسم بن فيره ـ بكسر الفاء بعدها ياء آخر الحروف ساكنة ثم راء مشددة مضمومة بعدها هاء، ومعناه بلغة عجم الأندلس: الحديد ـ الشاطبي الرعيني الضرير ولي الله أحد الأعلام الكبار والمشتهرين في الأقطار، له الشاطبيتان: اللامية والرائية، قال ابن الجزري: ومن وقف على قصيدتيه علم مقدار ما آتاه الله في ذلك خصوصا اللامية التي عجز البلغاء من بعده عن معارضتها. توفي عام: (٥٩٠). غاية النهاية في طبقات القراء: (٢/٢٠).

أما الفقيه الأصولي فهو: الإمام الجليل الحافظ المجتهد، كان أصوليا مفسرا فقيها محدثا لغويا بيانيا، له تآليف جليلة مشتملة على أبحاث نفيسة وتحقيقات شريفة، منها: كتاب الموافقات، والاعتصام، وشرح الألفية، وغير ذلك، توفي عام: (٧٩٠). نيل الابتهاج (بهامش الديباج) ص: ٤٦.

منصب القارئ إثباتها في الأداء، ولا يلزم من ذلك أن تكون من القرآن، ألا ترى الاستعاذة والتهليل والتكبير؟. ولو سلم فيكون ذلك من الأحرف التي نزل بها القرآن تسهيلا للأمة، أقرأه جبريل مرة بالبسملة، ومرة بتركها، كما أقرأه آخر التوبة «تجري تحتها الأنهار» بإثبات «من» الجارة وبتركها، وآخر الحديد «ومن يتول فإن الله هو الغني الحميد» بإثبات «هو» تارة، وتارة بحذفها.

ثم قال الأمير: ونحن معترفون بجلالة قدر الحافظ ابن حجر، وأنا لا نلحق غباره، ولا ندرك آثاره، لكن قال المنصفون قديما: لا تنظر إلى من قال، ولكن انظر إلى ما قال اهـ من ضوء الشموع.

وبهذا كله يعلم ما في كلام البقاعي، ففي عزوه البحث للحافظ ابن حجر قصور، وفي ثنائه عليه مبالغة زائدة، لما علمت، إذ اعتراض الأمير عليه قوي. والله أعلم.

والمسألة في الحقيقة من مسائل الفقه، وإنما جر إلى ذكرها تفرعها عن اشتراط التواتر في القرآن، كما سيأتي قريبا.

ما نقل آحادا ليس قرآنا:

(وليس منه ما بالآحاد روي فللقراءة به نفي قوي)
(كالاحتجاج ....)

يعني: أنه ليس من القرآن ما نقل آحادا، فلا يقرأ به ولا يعمل، فقد نص مالك على أنه لا تجوز الصلاة بقراءة ابن مسعود، وقال ابن الحاجب: ولا تجزئ بالشاذ، ويعيد أبدا. وعلى هذا بعض أصحاب الشافعي.

وقال أبو حنيفة بجواز العمل بالشاذ، فأوجب التتابع في كفارة اليمين، لما روي في مصحف ابن مسعود: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات». وهذا أحد قولي الشافعي.

لكن قال الزركشي في البحر المحيط: وأما إيجاب أبي حنيفة التتابع في صوم كفارة اليمين لأجل قراءة ابن مسعود فليس على تقدير أنه أثبت نظمه من القرآن، ولكن أمكن أنه كان من القرآن في قديم الزمان، ثم نسخت تلاوته، فاندرس مشهور رسمه، فنقل آحادا، والحكم باقٍ، وهذا لا يستنكر في العرف. قال: والشافعي لا يرد على أبي حنيفة اشتراط التتابع على أحد القولين من هذه الجهة، ولكنه يقول: لعل ما زاده ابن مسعود تفسير منه ومذهب رآه، فلا بعد في تقديره، ولم يصرح بإسناده إلى القرآن اهـ.

وصحح السبكي القول بجواز العمل بالشاذ.

قال الشريف التلمساني[1] في مفتاح الوصول في بناء الفروع على الأصول: مثاله: احتجاج أصحاب الشافعي على أن خمس رضعات هي التي توجب الحرمة، فإن كانت أقل فلا حرمة، بما في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، فنسخن بخمس رضعات؛ فتوفي رسول الله ﷺ وهن مما يقرأ من القرآن»[2]؛ فيقول أصحابنا: هذا باطل، لأنه لو كان قرآنا لكان متواترا. والجواب عندهم أن التواتر شرط في التلاوة لا في الحكم؛ وقصد المستدل بهذا إثبات الحكم لا التلاوة اهـ.

وظاهر ابن عاصم في المرتقى والمهيع احتجاج مالك رحمه الله تعالى به. قال في المرتقى:

ومالك ظاهر اعتداده   به لأن صح به استشهاده

---

(١) هو علامة تلمسان العلامة الشهير محمد بن أحمد، أحد العلماء الراسخين وآخر الأئمة المجتهدين، بلغ رتبة الاجتهاد أو كاد، أخذ عن الإمامين ابني الإمام، ألف المفتاح في أصول الفقه، توفي عام: (٧٧١). نيل الابتهاج (بهامش الديباج) ص: ٢٥٥.

(٢) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الرضاع «باب التحريم بخمس رضعات» (رقم: ٣٥٩٧).

ولعل مراده أن نقل الإمام مالك الاستشهاد بالقراءة الشاذة في كتابه الموطإ يدل على اعتداده بها، ويدل لهذا المراد قوله في المهيع:

وقيل: لا احتجاج عند مالك به على شيء من المدارك
والظاهر اعتداده ببابه لنقله إياه في كتابه

وقد ذكر الإمام مالك الاستشهاد بالقراءة الشاذة في الموطإ في موضعين:

الأول: في مسألة السعي إلى الجمعة، قال: حدثني يحيى عن مالك أنه سأل ابن شهاب عن قول الله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾، فقال ابن شهاب: كان عمر بن الخطاب يقرؤها: «إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فامضوا إلى ذكر الله». قال مالك: وإنما السعي في كتاب الله العمل والفعل، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾.

قال أبو عمر بن عبد البر في الاستذكار: في هذا الحديث دليلٌ على ما ذهب إليه العلماء من الاحتجاج بما ليس في مصحف عثمان على جهة التفسير، فكلهم يفعل ذلك ويفسر به مجملا من القرآن ومعنى مستغلقا في مصحف عثمان، وإن لم يقطع عليه بأنه كتاب الله، كما يفعل بالسنن الواردة بنقل الآحاد العدول، وإن لم يقطع على معناها. وقد كان ابن مسعود يقرؤها كما كان يقرؤها عمر: (فامضوا إلى ذكر الله)؛ وكان ابن مسعود يقول: لو قرأتها: (فاسعوا إلى ذكر الله) لسعيت حتى يسقط ردائي. والسعي أيضاً في اللغة: الإسراع والجري، وذلك معروف في لسان العرب، كما أنه معروف فيه أنه العمل اهـ.

وقال الباجي في المنتقى: إنما سأل مالك عن تفسير لفظة السعي لما كانت تحتمل في كلام العرب الجري من قوله ﷺ: «**فلا تأتوها وأنتم**

تسعون»[١]، والمشي من غير جري من قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَن جَآءَكَ يَسْعَىٰ ۝٨ وَهُوَ يَخْشَىٰ ۝٩﴾؛ فأجابه ابن شهاب بقراءة عمر بن الخطاب لها، لأن في ذلك بيانا منه أنها عنده بمعنى المشي؛ فاحتج ابن شهاب في ذلك بقراءة عمر، وإن لم تكن ثابتة في المصحف، إلا أنها تجري عند جماعة من أهل الأصول مجرى خبر الآحاد، سواء أسندها القارئ أو لم يسندها، وذهبت طائفة أخرى إلى أنها لا تجري مجرى خبر الآحاد إلا إذا أسندت إلى النبي ﷺ، فإذا لم يسندها فهي بمنزلة قول القارئ لها، لأنه يحتمل أن يأتي بذلك على وجهِ التفسير لنص القرآن الثابت؛ والذي ذهب إليه القاضي أبو بكر أنه لا تجوز القراءة بها، ونقل مالك ذلك بمعنى أن عمر ـ وهو من أهل اللسان ـ حمل السعي في الآية على معنى المضي، فكان ذلك بمنزلة أن تفسير السعي الثابت بنص القرآن بأنه المضي دون العدو؛ وقوله في ذلك حجة بلا خلاف بين العلماء؛ واحتج مالك رحمه الله في ذلك بما ذكره بعد هذا إلى آخر الباب من كتاب الله اهـ.

الثاني: في مسألة قضاء رمضان، قال: «وحدثني عن مالك عن حميد بن قيس المكي[٢] أنه أخبره، قال: كنت مع مجاهد، وهو يطوف بالبيت، فجاءه إنسان فسأله عن صيام أيام الكفارة، أمتتابعات أم يقطعها؟ قال حميد: فقلت له: نعم يقطعها إن شاء. قال مجاهد: لا يقطعها، فإنها في قراءة أبي بن كعب ثلاثة أيام متتابعات. قال مالك: وأحب إلي أن يكون ما سمى الله في القرآن يصام متتابعا».

---

(١) الحديث أخرجه بهذا اللفظ مسلم في كتاب المساجد «باب استحباب إتيان الصلاة بوقار وسكينة»، رقم: (١٣٦٠)، وكذا مالك في الموطإ في كتاب الصلاة «باب ما جاء في النداء للصلاة» رقم (١٤٩)، وهو في صحيح البخاري بلفظ: «**فلا تأتوها تسعون**» في كتاب الجمعة «باب المشي إلى الجمعة» رقم (٩٠٨).

(٢) هو حميد بن قيس أبو صفوان المكي الأعرج المقرئ، قرأ على مجاهد ختمات، وتصدر للإقراء، وحدث عن مجاهد وعطاء والزهري وغيرهم، ولم يكن بمكة بعد ابن كثير أحد أقرأ منه، حدث عنه مالك وطائفة، قال ابن سعد: مات في خلافة السفاح، وقيل: توفي سنة ثلاثين ومائة. تاريخ الإسلام: (٦٣٥/٣).

قال في الاستذكار: فيه جواز الاحتجاج من القراءات بما ليس في مصحف عثمان إذا لم يكن في مصحف عثمان ما يدفعها، وهذا جائزٌ عند جمهور العلماء، وهو عندهم يجري مجرى خبر الواحد في الاحتجاج به للعمل بما يقتضيه معناه دون القطع على مغيبه اهـ.

ولابن العربي في القبس ما نصه: وقد بينا في كتاب الأصول أن القراءة الشاذة لا توجب حكما، لأنها لا تلحق بالقياس، فكيف بخبر الواحد؟ لأنه إذا سقط أصلها فأولى وأحرى أن يسقط حكمها اهـ.

واحتج المانعون بأنه ليس بقرآن لعدم تواتره، ولا خبر فيصح العمل به، لأن شرط صحة العمل بالخبر أن ينقل على أنه خبر صريحا.

وأجاب الآخرون بأنه لا يخلو عن أحدهما، لأنه إن كان في نفس الأمر قرآنا فذلك، وإلا فلا أقل من كونه خبر آحاد، وأيا ما كان فيجب العمل به.

قالوا: لا نسلم أنه يتعين أحدهما، لأن الراوي لم يروه على أنه خبر، وليس بقرآن لعدم تواتره، فيجوز أن يكون مذهبا لناقله.

قالوا: فيه نظر، إذ لا يكون مذهبا، لأنه ليس بقياس، ولو كان لصرح به نفيا للتلبيس على السامع المعتقد كونه حجة، فالظاهر أنه خبر، إلا أنه اعتقد كونه قرآنا، ونقله على ما اعتقد، وذلك لا ينفي كونه خبرا يعمل به.

وقول الناظم: (فللقراءة به نفي قوي)، لأنه المشهور من مذهب مالك والشافعي.

فائدة: نقل حلولو في الضياء اللامع عند قول المصنف: «ولا تجوز القراءة بالشاذ» عن مكي في كتاب الإبانة[1] ما نصه: جميع ما روي من القراءات على ثلاثة أوجه:

---

(١) أي في معاني القرآن، وهو مكي بن أبي طالب أبو محمد القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي، كان من أهل التبحر في علوم القرآن والعربية، حسن الفهم والخلق، كثير التأليف في علوم القرآن، مات سنة: (٤٣٧). غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري (٣٠٩/٢).

الأول: قسم يقرأ به اليوم، وذلك ما اجتمع فيه ثلاث خلال هي: أن ينقل عن الثقات إلى النبي ﷺ؛ ويكون وجهه في العربية التي نزل بها القرآن سائغا؛ ويكون موافقا لخط المصحف؛ فهذا يقرأ به، ويقطع بصحته، لأنه أخذ من الإجماع من جهة موافقته للمصحف؛ ويكفر من جحده.

الثاني: ما صح نقله في الآحاد، وصح وجهه في العربية، وخالف لفظه لفظ المصحف؛ فهذا يقبل، ولا يقرأ به لعلتين: إحداهما أنه لم يؤخذ من الإجماع، وإنما أخذ من خبر آحاد، ولا يثبت قرآن يقرأ به بخبر الواحد؛ والعلة الثانية: أنه مخالف لما أجمع عليه، فلا يقطع بصحته، وما لا يقطع بصحته فلا تجوز القراءة به، ولا يكفر من جحده، وبئس ما صنع.

الثالث: ما نقله غير ثقة، أو نقله ثقة ولا وجه له في العربية، فهذا لا يقبل وإن وافق خط المصحف اهـ.

وفي هذا المعنى يقول ابن عاصم في المرتقى بعد أبيات في الموضوع:

ونقله تواترا إلينا ... بالخط واستعماله لدينا
بمقرإ المدينة المشهور ... وما يضاهيه من المأثور
وصحة النقل بوفق المصحف ... واللغة الشرط بكل الأحرف
وذاك مقطوع على مغيبه ... وتقتضى الأحكام من تطلبه
وانعقد الإجماع أن الجاحدا ... له من الكفار قولا واحدا
وغيره ينسب للشذوذ ... والحكم منه ليس بالمأخوذ
ولا يجوز بعد أن يقرأ به ... وليس مقطوعا على مغيبه
ولم يكفر عندهم من قد وقع ... منه له جحد وبئس ما صنع
ومذهب القرا بهذي المسأله ... أقعد في الأمر؛ كذا في البسمله
وذو الأصول حظه الأخذ لما ... منه استمر علمه مسلما
والحق أن لا يكذب الرواة ... في نقلهم، لأنهم ثقات

وهـو لـدى الـنـعـمـان فـي عـداد   مـا قـد أتـى فـي خـبـر الآحـاد
ومـالـك ظـاهـر اعـتـداده   بـه لأن صـح بـه اسـتـشـهـاده

وجعل القرطبي شارح مسلم محل الخلاف بين الحنفية وغيرهم فيما إذا لم يصرح الراوي بسماعها؛ وقطع بعدم حجيتها. قال: فأما لو صرح الراوي بسماعها من النبي ﷺ فاختلفت المالكية في العمل بها على قولين، والأولى الاحتجاج بها تنزيلا لها منزلة الخبر قاله في البحر المحيط.

(........ غـيـر مـا تـحـصـلا   فـيـه ثـلاثـة فـجـوز مـسـجـلا)

يعني: أن الشاذ إذا توفرت فيه ثلاثة شروط جاز أن يقرأ به، وتتلقى منه الأحكام. وهذه الشروط هي التي أشار لها بقوله:

(صـحـة الاسـنـاد ووجـه عـربـي   ووفـق خـط الأم شـرط مـا أبـي)
(مـثـل الـثـلاثـة ....)

الشرط الأول: صحة الإسناد إلى النبي ﷺ، لاتصال سنده، وثقة نقلته دون شذوذ، ولا علة قادحة.

الشرط الثاني: أن يوافق وجها جائزا في العربية. قال في الأصل: والمراد بالوجه العربي ما هو الجادة لا مطلق الوجه، ولو كان فيه تكلف وخروج عن الأصل. وتعقبه السالك ابن الإمام ـ على ما في التقاييد المنقولة عنه ـ بما نصه: فيه أن المراد بالوجه وجه ما، لا ما هو الجادة كما صرح به صاحب النشر[١]، ونصه: كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه. قال: وما أوقعه في هذا إلا تقليد العبادي، وهو قد يحل اعتراضات هؤلاء المحشين بما يعلم بأدنى تأمل تكلفه انتصارا لصاحب الجمع والمحلي اهـ.

الشرط الثالث: أن يوافق خط الأم، وهو المصحف العثماني.

---

(١) يعني ابن الجزري في كتابه «النشر في القراءات العشر»، فالكلام المذكور فيه (٩/١) ط/المطبعة التجارية الكبرى.

فكل قراءة جمعت هذه الشروط فهي قرآن عند القراء وبعض الفقهاء، سواء تواترت أم لا. قاله الشيخ مكي، ونقله من بعده وأقروه.

قال ابن الجزري في النشر: هذا هو الصحيح عن أئمة التحقيق من السلف والخلف، ولم يعرف عن واحدٍ من السلف خلافه. قال: وقد شرط بعض المتأخرين التواتر في السند فقط، وزعم أن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر، وأن ما جاء مجيء الآحاد لا يثبت به قرآن؛ وهذا لا يخفى ما فيه، فإن التواتر إذا ثبت لا يحتاج فيه إلى الركنين الأخيرين من الرسم وموافقة الوجه العربي إلخ كلامه.

وقد أنكره العلامة المقرئ النوري في غيث النفع[1]، قال: مذهب الأصوليين وفقهاء المذاهب الأربعة والمحدثين والقراء أن التواتر شرط في صحة القراءة، ولا تثبت بالسند الصحيح غير المتواتر، ولو وافقت رسم المصاحف العثمانية والعربية. وقال الشيخ أبو محمد مكي: القراءة الصحيحة ما صح سندها إلى النبي ﷺ، وساغ وجهها في العربية، ووافقت خط المصحف.

وتبعه على ذلك بعض المتأخرين، ومشى عليه ابن الجزري في نشره وطيبته، قال:

فكل ما وافق وجها نحوي ... وكان للرسم احتمالا يحوي
وصح إسنادا هو القرآن ... فهذه الثلاثة الأركان
وحيثما يختل ركن أثبت ... شذوذه لو أنه في السبعة

(١) أي في القراءات السبع، وهو العلامة الواسع العارضة محيي السنن وعلم القراءات بالقطر التونسي، أبو الحسن علي بن محمد النوري الصفاقسي، ولد بصفاقس سنة: (١٠٥٣، ونشأ بها، ورحل إلى تونس فأخذ عن أهلها، ثم رحل إلى مصر فكمل بها علومه، ثم عاد إلى مسقط رأسه، وانقطع لبث العلم والإرشاد وإحياء السنة، حتى صار فريد العصر ورُحلة الدهر، وانتفع به أمم من المقيمين والواردين إلى أن مات بها سنة (١١١٨). فهرس الفهارس: (٦٧٣/٢) ط: دار الغرب الإسلامي.

وهذا قول مُحْدَث، لا يعوَّل عليه، ويؤدي إلى تسوية غير القرآن بالقرآن؛ ولا يقدح في ثبوت التواتر اختلاف القراءات، فقد تتواتر القراءة عند قوم دون قوم، فكل من القراء إنما لم يقرأ بقراءة غيره، لأنها لم تبلغه على وجهِ التواتر، ولذا لم يعب أحد منهم على غيره قراءته، لثبوت شرط صحتها عنده، وإن كان هو لم يقرأ بها، لفقد الشرط عنده، فالشاذ ما ليس بمتواتر، وكل ما زاد على القراءات العشر فهو غير متواتر اهـ.

وقال الشوكاني في نيل الأوطار بعد نقل كلام النوري مختصرا: وأنت تعلم أن نقل مثل الإمام الجزري وغيره من أئمة القراء لا يعارضه نقل النوري لما يخالفه، لأنا إن رجعنا إلى الترجيح بالكثرة أو الخبرة بالفن أو غيرهما من المرجحات قطعنا بأن نقل أولئك الأئمة أرجح، وقد وافقهم عليه كثير عن أكابر الأئمة، حتى أن الشيخ زكريا بن محمد الأنصاري لم يحك في غاية الوصول إلى شرح لب الأصول الخلاف لما حكاه الجزري وغيره عن أحد سوى ابن الحاجب اهـ.

وقد اجتمعت الشروط الثلاثة في قراءة الثلاثة الذين بعد السبعة، وهم: يعقوب ابن إسحاق الحضرمي البصري[1]، وأبو جعفر يزيد بن القعقاع المدني[2]، وخلف بن هشام الكوفي[3].

(.......... ورجح النظر تواترا لها لدى من قد غبر)

---

(١) هو يعقوب بن إسحاق أبو محمد الحضرمي مولاهم البصري، أحد القراء العشرة، وإمام أهل البصرة ومقرئها، مات سنة: خمس ومائتين. غاية النهاية في طبقات القراء: (٢/٣٨٦).

(٢) هو يزيد بن القعقاع الإمام أبو جعفر المخزومي المدني القارئ، أحد القراء العشرة، تابعي مشهور كبير القدر، مات بالمدينة سنة: ثلاثين ومائة. غاية النهاية في طبقات القراء: (٢/٣٨٢).

(٣) هو خلف بن هشام الأسدي، الإمام العلم أبو محمد البزار بالراء، أحد القراء العشرة، مات سنة: تسع وعشرين ومائتين ببغداد، وهو مختف من الجهمية. غاية النهاية في طبقات القراء: (١/٢٧٢).

أي: أن بعضهم رجح تواتر الثلاثة، وقال السبكي[1]: القول بعدم تواترها في غاية السقوط.

وقيل: الشاذ ما وراء السبعة، وهو ما عليه الأصوليون وجماعة من الفقهاء منهم النووي، فالثلاثة الزائدة على هذا تحرم القراءة بها، وهو المعتمد، وإن حكى البغوي[2] الإجماع على الجواز، فهو بحسب ما وصل إليه، فلا يكون حجة على القائل بأن الشاذ ما وراء السبعة اهـ من الشربيني[3].

(تواتر السبع عليه أجمعوا ولم يكن في الوحي حشو يقع)

يعني: أن تواتر القراءات السبع قد أجمعوا عليه، والقراء السبعة هم: نافع المدني، وابن كثير المكي، وابن عامر الشامي، وأبو عمرو البصري، وعاصم، وحمزة، والكسائي، الكوفيون.

قال ابن عرفة في الرد على منكر تواترها: إن إضافة قراءة كل واحد إليه إنما هي بحسب شهرتها عنه، لا بمعنى اختصاصه بها، فلا ينافي تواترها اهـ من أصليه.

---

(١) يعني التاج، والكلام المذكور في كتابه منع الموانع ص ٣٥٠.

(٢) المراد به هنا المفسر، فقد ذكر ذلك في أول تفسيره «معالم التنزيل»: (٥٥/١) ط: دار إحياء التراث العربي. وهو: الحسين بن مسعود بن محمد العلامة محيي السنة أبو محمد البغوي، تفقه على القاضي الحسين، كان إماما في التفسير، إماما في الحديث، إماما في الفقه، بورك له في تصانيفه، منها: التهذيب، لخصه من تعليق شيخه، وهو تصنيف متين محرر، وكتاب شرح السنة، ومعالم التنزيل في التفسير، والمصابيح وغير ذلك توفي سنة: (٥١٦). طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: (٢٨١/١). وانظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: (٧٥/٧).
أما البغوي الحافظ المعمر صاحب معجم الصحابة، فهو أبو القاسم عبد الله بن محمد، طال عمره وتفرد في الدنيا. توفي سنة: سبع عشرة وثلاثمائة رحمه الله تعالى. تذكرة الحفاظ للذهبي: (٢١٧/٢).

(٣) المراد به هنا الخطيب، وقد تقدمت ترجمته، والكلام المذكور في شرحه «البدر الطالع».

قال ابن الحاجب: السبع متواترة فيما ليس من قبيل الأداء، أي كالاختلاف في قدر المد والإمالة الكبرى والصغرى، وكاختلافهم فيما فيه حرف مشدد، نحو (إياك) من مبالغة في التشديد وتوسطه قاله أبو شامة. وكلام ابن الحاجب في مقادير المد وكيفية الإمالة، لا أصل المد والإمالة، فمتواتر قطعا.

وقال ابن الجزري: لا نعلم أحدا تقدم ابن الحاجب في ذلك، وقد نص أئمة الأصول على تواتر ذلك كله.

قوله: (ولم يكن في الوحي حشو يقع) أشار به إلى أن الحشو - والمراد به اللفظ الذي له معنى لا يمكن فهمه - لا يكون في القرآن، وخالف في ذلك الحشوية.

واستشكل تخصيص الخلاف بهم، مع أن الجمهور على أن المتشابه لا يعرف معناه، وأن الراجح الوقف على اسم الله في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾.

وأما ما لا معنى له أصلا فهذا لا يقع فيه اتفاقا، ولا في السنة؛ وهذا هو اللائق، وعزي للحشوية وجود ما لا معنى له في القرآن مستدلين بالحروف المقطعة، وقاسوا السنة على الكتاب؛ وأجيب بأن لهذه الحروف المقطعة في أوائل السور معاني اختلف في تعيينها على أقوال تزيد على ثلاثين قولا، منها أسماء السور. قاله خالد الأزهري.

(وما به يعنى بلا دليل . غير الذي ظهر للعقول)

«ما» في البيت عطف على «حشو» في البيت قبله. أي أنه ليس في الوحي أيضاً لفظ يراد به غير ظاهره المتبادر منه بلا دليل.

وخالف في هذه المرجئة، فقالوا: المراد من الآيات والأخبار الواردة في تعذيب العصاة الترهيب فقط، بناء على معتقدهم أن المعصية لا تضر مع الإيمان، كما أن الطاعة لا تنفع مع الكفر.

أما صرفه عن ظاهره لدليلٍ عقليٍّ أو غيره يبين المراد منه فجائز، كما في العام المخصوص بمتأخر.

وفي بقاء المجمل في الكتاب والسنة غير مبين، بأن لم يتضح المراد منه إلى وفاته ﷺ أقوال:

أحدها: المنع مطلقا، لأن الله تعالى أكمل الدين قبل وفاته ﷺ بقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾.

ثانيها: الجواز مطلقا، لقوله تعالى في متشابه الكتاب: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، إذ الوقف هنا كما عليه جمهور العلماء، وإذا ثبت في الكتاب ثبت في السنة لعدم القائل بالفرق بينهما.

ثالثها: التفصيل لإمام الحرمين والقشيري، قالا: لا يبقى المجمل المكلف بمعرفته للعمل به غير مبين، للحاجة إلى بيانه، حذرا من التكليف بما لا يطاق، دون ما لم يكلف بالعمل به لعدم الحاجة إليه.

قال في الكوكب:

ثم أصحها بقاء المجمل إن لم يكن مكلفا بالعمل

وهل يجوز أن يقال: في القرآن زائد كالحروف الزائدة في نحو ما من إله إلا الله؟ إن فسر الزائد بما لا معنى له أصلا فلا يجوز؛ لأنه من المهمل، وإن أريد بالزائد ما لا يختل معنى الكلام بدونه، فالأكثرون على جواز إطلاقه؛ لأنه على لغة العرب، ولغة العرب يقال فيها ذلك، فلا منع، وأيضاً إنما هي في مقابلة المحذوفات اختصارا، فسميت زائدة بهذا الاعتبار. ومنع منه بعضهم، ولا شك أن الأدب عدم إطلاق نحو هذا اهـ من شرح البرماوي.

(والنقل بالمنضم قد يفيد للقطع والعكس له بعيد)

يعني: أن الدليل النقلي قد يفيد القطع بواسطة ما ينضم إليه، من تواترٍ لفظي، أو معنوي، أو مشاهدة، فيكون قطعي الدلالة على المراد

منه، وذلك كما في أدلة وجوب الصلاة ونحوها من النقليات المعلومة من الدين بالضرورة، فإن الصحابة عاينوها بالمشاهدة، ونحن علمناها بواسطة نقل تلك القرائن إلينا بالتواتر.

وقيل: إن الدليل النقلي لا يفيد اليقين مطلقا، لتوقفه على أمور لا سبيل إلى القطع بها، وهي انتفاء المعارض، من المجاز، والنقل، والنسخ، وما أشبهها من الاحتمالات، وهو قول المعتزلة وبعض الأشاعرة.

وقوله: (يفيد للقطع) اللام فيه زائدة قبل المفعول.

ولما كان القرآن عربيا يتوقف الاستدلال به على معرفة أقسام اللغة أخذ في بيانها، فهي تنقسم باعتبارات، فباعتبار المراد من اللفظ تنقسم إلى منطوق ومفهوم، فبدأ الناظم بالكلام عليهما، فقال:





المنطوق والمفهوم

(وهو الذي اللفظ به يستعمل معنى له في القصد قل تأصل)

يعني: أن المنطوق هو المعنى الذي قصده المتكلم باللفظ أصالة، أي بالذات، فلا يتوقف فهمه من اللفظ إلا على مجرد النطق، حقيقة كان أو مجازا، فالمجاز منطوق على التحقيق، لأن المعنى المجازي هو مقصود المتكلم، وقرينة المجاز تبين ذلك.

وقوله: (وهو الذي اللفظ به يستعمل) هو معنى قول السبكي وغيره: المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق، بخلاف المفهوم فإن دلالة اللفظ عليه في محل السكوت.

ثم قد يكون غير حكم، بأن كان محل حكم، ذاتا كان كزيد، أو معنى كالتأفيف في الآية، فهو محل التحريم؛ وقد يكون حكما، كتحريم التأفيف الدالة عليه الآية: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾، وخالف ابن الحاجب فقال: لا يكون إلا حكما.

النص والظاهر:

(نص إذا أفاد ما لا يحتمل غيرا وظاهر إن الغير احتمل)

يعني: أن المنطوق ينقسم إلى قسمين:

الأول: النص، قال المازري: ومعناه في اللغة: الظهور، يقال: نص

في السير إذا ظهر فيه، ومنه ما جاء في الحديث: «كان رسول الله ﷺ يسير العنق، فإذا وجد فجوة نص»[١]، أي ظهر في السير، ومنه سمي كرسي العروس منصة؛ لأنه تجلى عليه لتظهر على أعين النساء أو الزوج؛ ونصت الظبية رأسها رفعته، قال امرؤ القيس:

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش إذا هي نصته ولا بمعطل

قال: وهو عند الأصوليين ما يفهم المراد منه على وجهٍ لا احتمال فيه اهـ.

وذلك كالأعلام وأسماء الأعداد، فإن زيدا تفيد الذات المشخصة، ولا تحتمل غيرها. ومنهم من نفاه، وضعف.

تنبيه: أسماء العدد نصوص إذا لم تقم قرينة تدل على المبالغة، كقوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ﴾.

الثاني: **الظاهر**، وهو ما احتمل معنيين، وهو في أحدهما أظهر، أي: ويحتمل المعنى الآخر احتمالا مرجوحا، كالأسد في نحو رأيت اليوم الأسد، فإنه مفيد للحيوان المفترس راجحا؛ لأنه المتبادر للذهن، ويحتمل الرجل الشجاع، وهو احتمال مرجوح؛ لأنه معنى مجازي. قال الشربيني في حواشيه: أي مع صحة الاستعمال فيه، إذ لا تشترط مقارنة القرينة عندهم، على أن القرينة عند البيانيين إنما تجب عند تعين المجاز دون احتماله. نص عليه عبد الحكيم[٢] في حواشي القاضي اهـ.

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الحج «باب السير إذا دفع من عرفة» (رقم: ١٦٦٦)، ومسلم في كتاب الحج، «باب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة» (رقم: ٣١٠٦).

(٢) هو الملا عبد الحكيم الهندي السيالكوتي علامة الهند وإمام العلوم، ألف مؤلفات عديدة منها: حاشية على مطول السعد ومختصره، وكانت وفاته في نيف وستين وألف رحمه الله تعالى. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر: (٢/٣١٨) ط: دار صادر. والمراد بحواشي القاضي حواشيه على تفسير القاضي البيضاوي.

وأما إذا احتمل اللفظ معنى آخر احتمالا مساويا فهو المجمل، وسيأتي.

(والكل من ذين له تجلى ... ويطلق النص على ما دلا
وفي كلام الوحي ....)

يعني: أن النص اتضح إطلاقه على كل من القسمين المذكورين. قال القرافي في التنقيح: «وقيل: ما دل على معنى قطعا، وإن احتمل غيره». قال الشوشاوي في شرحه: «وهذا القول الثاني هو اصطلاح الفقهاء، مثاله العمومات والمطلقات؛ ومثل له المؤلف بصيغ الجموع في العموم، فإنها تدل بالقطع على أقل الجمع، وهو اثنان على قول، وثلاثة على قول، وتحتمل أكثر من ذلك، فدلالة صيغ العموم على أقل الجمع بالقطع، وعلى أكثر من ذلك بالظن.

ثم قال: هذا على مذهب القفال القائل بجواز تخصيص العموم إلى أقل الجمع، خلافا للجماعة القائلين بجواز التخصيص إلى الواحد» اهـ

والذي في شرح الأصفهاني[1] للمحصول أن النص قد يقال على الظاهر، كصيغ العموم. وهو الذي في لب الأصول للشيخ زكرياء أيضاً.

وقد يطلق النص على كل ما دل على أي معنى منطوقا كان أو مفهوما، نصا أو ظاهرا، وبالجملة كل ما يجب المصير إليه وتستند الأحكام الشرعية إليه يسمونه نصا، وهو غالب استعمال الفقهاء، فيقولون: ←

(١) هو محمد بن محمود بن محمد بن عبد الكافي العلامة شمس الدين الأصفهاني، انتهت إليه الرياسة في معرفة أصول الفقه، صنف وأقرأ، وله شرح المحصول وغيره، مات سنة: ثمان وسبعين وستمائة. بغية الوعاة: (١/٢٤٠). وهو المراد غالبا عند الإطلاق في هذا الكتاب.

أما شارح مختصر ابن الحاجب فهو: محمود بن عبد الرحمن أبو الثناء الأصبهاني، كان بارعا في العقليات، صنف تفسيرا كبيرا، وشرح منهاج البيضاوي وطوالعه، وله غير ذلك. مات سنة: تسع وأربعين وسبعمائة. بغية الوعاة: (٢/٢٧٨).

نص مالك وابن القاسم مثلا. وليس المراد ما دل على معنى وإن كان مرجوحا، لأن هذا يمنع المصير إليه. قاله حلولو في التوضيح شرح التنقيح.

وقد يطلق النص على كلام الوحي، من كتاب أو سنة، ويقابله القياس والإجماع، فيقولون: لا يجوز القياس مع وجود النص.

قال في البحر المحيط: ويطلق - يعني النص - باصطلاحات: أحدها: مجرد لفظ الكتاب والسنة، فيقال: الدليل إما نص أو معقول، وهو اصطلاح الجدليين؛ يقولون: هذه المسألة يتمسك فيها بالنص، وهذه بالمعنى والقياس اهـ.

المنطوق غير الصريح:

(.......... والمنطوق هل ... ما ليس بالصريح فيه قد دخل)

يعني: أن المنطوق هل هو مقصور على ما دل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن، أو يشمل ما دل عليه اللفظ دلالة التزام، وعلى هذا يكون المدلول الالتزامي منطوقا غير صريح.

(وهو دلالة اقتضاء أن يدل ... لفظ على ما دونه لا يستقل
دلالة اللزوم مثل ذات ... إشارة، كذاك الايما آت)

يعني: أن المنطوق غير الصريح ثلاثة أقسام، هي:

دلالة الاقتضاء: وهي أن يدل لفظ بالالتزام على معنى غير مذكور، مع أنه مقصود بالأصالة، ولا يستقيم الكلام دونه، لتوقف صدقه عليه، كقوله ﷺ: **«رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»**(١)، أي

(١) أخرجه ابن ماجه في «باب طلاق المكره والناسي»، لكن بلفظ: «**إن الله وضع عن أمتي.. إلخ**»، وأما بلفظ «رفع» فقد وقع في كتب كثير من الفقهاء والأصوليين، وقال غير واحد من مخرجيه: إنه لم يظفر به. كما في المقاصد الحسنة للسخاوي (ص: ٢٧٣).

المؤاخذة، فهي المرفوعة، أما الخطأ وما عطف عليه فلم ترفع، لوقوعها من الأمة، ورفع وقوع الواقع محال؛ وكقوله ﷺ: «**كل ذلك لم يقع**»[(١)]، أي في ظني، لأنه قد وقع واحد منهما بالفعل؛ أو لتوقف الصحة عقلا عليه، نحو قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾، إذ الأبنية المجتمعة لا يصح سؤالها عقلا، جريا على العادة، فالتقدير أهل القرية.

قال البرماوي: ولا يخفى ما في نسبة ذلك إلى العقل من المسامحة، ولذلك قالوا: إن ذلك بناء على أنها لم تكن مسؤولة حقيقة من باب المعجزة له، وهو مبني أيضاً على أنه لم يعبر بالقرية عن أهلها؛ إذ هو حينئذٍ استعارة، لا مجاز إضمار اهـ.

ونحو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ﴾، أي نكاحهن، لأن الأحكام الشرعية لا تتعلق إلا بالأفعال؛ أو لتوقف الصحة عليه شرعا، كالأمر بالصلاة، فإنه يقتضي الأمر بالطهارة، إذ لا تصح شرعا دونها؛ وكقولك لمالك عبد: أعتقه عني، ففعل. فإنه يصح عنك بتقدير: ملكه لي، فأعتقه عني؛ لتوقف صحة العتق شرعا على الملك. لكن مالكا لا يرى هذا، وإنما يرى أن الولاء انتقل له بالسنة، بدليل صحة العتق عن الميت، وهو لا يملك، وكقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، أي إن أفطر في السفر أو المرض عند الجمهور.

فاللفظ المتوقف صدقه أو صحته منطوق، والمضمر الذي لا بد للصدق أو الصحة منه منطوقٍ غير صريح، وهو من ضرورة المنطوق الصريح. وسميت دلالة اقتضاء، لأن المعنى يقتضيها لا اللفظ.

وقوله: (دلالةَ اللزوم) بالنصب، مفعول مطلق ليدل، وقوله: (مثل ذات إشارة) أي دلالة الإشارة، وقوله: (كذاك) حال من الضمير المستتر

(١) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الصلاة «باب ما يفعل من سلم من ركعتين ساهيا» (رقم: ٢٠٨)، لكن بلفظ: «لم يكن»، وكذا مسلم في كتاب المساجد «باب السهو في الصلاة والسجود له» (رقم: ١٢٩٠).

في خبر الإيماء، وهو آت، فـ (الايما) مبتدأ و(آت) خبره، ووجه الشبه كون كل منهما بالالتزام.

والايما قصره للضرورة، وآت اسم فاعل من أتى، وكل منهما من المنطوق غير الصريح.

(فأول إشارة اللفظ لما لم يكن القصد له قد علما)

القسم الثاني من المنطوق غير الصريح هو دلالة الإشارة. أي إشارة اللفظ لمعنى ليس مقصودا منه بالأصل، بل بالتبع، مع أنه لم تدع إليه ضرورة، لصحة الاقتصار على المذكور، كدلالة قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ على صحة صوم من أصبح جنبا من الوطء، للزومه للمقصود من جواز جماعهن بالليل الصادق بآخر جزء منه، بحيث لم يبق ما يسع الاغتسال، وكأخذ علي رضي الله تعالى عنه أن أقل أمد الحمل ستة أشهر من قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾، مع قوله: ﴿وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾، وقوله: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾، فالآيتان لم تسق واحدة منهما لقصد بيان أقل أمد الحمل.

(دلالة الإيماء والتنبيه في الفن تقصد لدى ذويه)

والقسم الثالث من المنطوق غير الصريح هو دلالة الإيماء والتنبيه. يعني أن هذه الدلالة مقصودة عند المتكلم بالأصالة، لا بالتبع، وهي:

(أن يقرن الوصف بحكم إن يكن لغير علة يعبه من فطن)

أي: اقتران الوصف بحكم لو لم يكن ذلك الوصف علة لذلك الحكم لعابه الفطن بمقاصد الكلام، لأنه لا يليق بالفصاحة، قال في التقرير والتحبير: فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد، ويسمى تنبيها، ككقران قوله ﷺ: «**أعتق رقبة**»[(١)]، بقول الأعرابي: واقعت أهلي في نهار رمضان.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأدب «باب التبسم والضحك» (رقم: ٦٠٨٧).



والمعروف وقعت في قول سائله: «هلكت، وقعت على أهلي في رمضان»، كما هو هكذا في صحيح البخاري. فإن الوقاع لو لم يكن علة لوجوب الإعتاق لكان ترتيب ذكره عليه بعيدا، ووجه تسمية هذا القسم بكل من هذين ظاهر. ثم فيه تفصيل وأبحاث تأتي في القياس اهـ.

قال في نشر الورود: وكقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾.

لكن هذا التمثيل لا يجري على المشهور من أن الفاء من مسلك النص، لا الإيماء، وهو ما سيأتي للناظم هناك، وقد تبعه في نثر الورود على ذلك هناك من غير تنبيه على معارضة ذلك لما وقع هنا، وكأنه مشى هنا على قول وهناك على قول.

وقد صرح الفهري في شرح المعالم أن الفاء في الآية نص في التعليل، لكن بالقرينة لا بالوضع. قال: ويجاب بها - يعني الفاء - الشرط فيكون نصا في التعليل، وسواء كان بصريح الشرط، كقوله عليه الصلاة والسلام: «**من أحيا أرضا ميتة فهي له**»[1]، أو بمعناه كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾، فيكون نصا على التعليل بالقرينة لا بالوضع اهـ.

ثم نبه بعد هذا على غلط من عدها من وجوه الإيماء. قال: وبعضهم يعد من الإيماء الترتيب بالفاء، وليس منه، والفاء ظاهرة في التعليل وضعا، إذ معناها ترتب الثاني على الأول، ولا معنى للعلة الشرعية إلا ذلك؛ وقد تكون ناصة في التعليل بقرينة الشرط، إذ لا يحتمل غير التعقيب، كما نبهنا عليه اهـ.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحرث والمزارعة صدر باب «من أحيا أرضا مواتا»، وقد صدر بكونه من كلام عمر، ثم قال: ويروى عن عمرو بن عوف عن النبي ﷺ، ومالك في الموطأ في كتاب الأقضية «باب القضاء في عمارة الأرض الموات» (رقم: ١٤١٩).

وعلى أن غير الصريح من المفهوم لا من المنطوق فلا إشكال، وعلى أنه من المنطوق فالفرق بينه وبين المفهوم أن تقول الفرق بينه وبين دلالة الإشارة مصاحبة القصد الأصلي له دونها؛ والفرق بينه وبين دلالة الاقتضاء توقف الصدق أو الصحة على محذوف فيها دونه، والفرق بينه وبين دلالة الإيماء والتنبيه أن المفهوم مقصود من اللفظ لا في محل النطق، كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ﴾ الآية، يقصد منه أيضاً أنهن إن كن غير أولات حمل لا يجب الإنفاق عليهن، إلا أن هذا المقصود لم يتناوله اللفظ، وإنما فهم من تخصيصه الإنفاق بالحوامل أن المسكوت عنهن لسن كذلك، إذ لو كن كذلك لما كان للتخصيص فائدة؛ ودلالة الإيماء مقصودة في محل النطق، فقوله ﷺ: «**أعتق رقبة**» يقصد من منطوقه أن الأمر بعتقها لأجل مواقعة أهله في رمضان.

وقد ذكر الهلالي في نور البصر فرقا آخر بين المفهوم والمنطوق غير الصريح، فقال: طريقة ابن الحاجب، وهي أن المدلول المطابقي والتضمني منطوق بلا تفصيل، ويسميه منطوقا صريحا، والمدلول الالتزامي فيه تفصيل، فإن كان المدلول الالتزامي في محل النطق، بأن كان حكما للمذكور، فهو منطوق، ويسميه منطوقا غير صريح، وإن كان في غير محل النطق، بأن كان حكما للمسكوت عنه فهو مفهوم، فالمدلولات عنده أربعة: اثنان منطوقان صراحة، والثالث منطوق غير صريح، والرابع مفهوم. فقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ يدل بالمطابقة على تحريم التأفيف للوالدين، وبالتضمن على تحريمه للأم مثلا، فهما منطوق صريح. ويدل بالالتزام على تحريم الضرب لهما ولأحدهما، وهذا التحريم حكم للضرب الذي هو غير مذكور، فهو مفهوم. وليس في الآية منطوق غير صريح.

وقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ يدل بالمطابقة على حلية وطء النساء في ليلة الصيام من غير تخصيص لبعض أجزائها، فيصدق بالوطء في آخر جزء من الليل، فهو منطوق صريح، ويدل بالتضمن على حليته فيها للفرد من الرجال كزيد مثلا، فهو منطوق صريح أيضاً. ويدل بالالتزام على صحة صيام المصبح جنبا، والصحة المدلول

عليها بالالتزام حكم للمذكور الذي هو الصيام، فهي منطوق غير صريح.

وقد ظهر بهذا أن الفرق عند ابن الحاجب بين المنطوق غير الصريح والمفهوم أن الأول حكم لمذكور، والثاني حكم لغير مذكور اهـ.

والذي للآمدي في إحكامه أنه ليس بمنطوق ولا مفهوم. قال البرماوي: وقد وقع بحث بين الشيخين علاء الدين القونوي[1] وشمس الدين الأصفهاني[2] في ذلك، وكتبا فيه رسالتين، وانتصر الأصفهاني لابن الحاجب، وهو الظاهر؛ لأن للفظ دلالة عليها من حيث هو منطوق كما قررناه، بخلاف المفهوم فإنه إنما يدل من حيث هو قضية عقلية خارجة عن اللفظ. قال بعض شيوخنا: ويمكن أن يجعل واسطة بين المنطوق والمفهوم، ولهذا اعترف بها من ينكر المفهوم اهـ

مفهوم الموافقة:

(وغير منطوق هو المفهوم ....)

يعني: أن المفهوم هو ما قابل المنطوق، وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، سمي مفهوما لأنه فهم من غير تصريح بالتعبير عنه؛ ويسمى منطوقا إليه.

واختلف في استفادة الحكم منه، فقيل بدلالة العقل من جهة التخصيص بالذكر، وقيل بدلالة اللفظ، وبه قطع إمام الحرمين.

وهو يطلق تارة على الحكم، وتارة على محله كضرب الوالدين، فإنه محل التحريم.

(................. منه الموافقة قل معلوم

---

(١) هو علي بن إسماعيل بن يوسف قاضي القضاة الشيخ علاء الدين القونوي، اختصر المعالم في الأصول، مات سنة: تسع وعشرين وسبعمائة. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: (١٠/١٣٢).

(٢) المراد بالأصفهاني هنا شارح المختصر، لأنه هو عصري القونوي المذكور.

يسمى بتنبيه الخطاب وورد فحوى الخطاب اسما له في المعتمد)

أي: مذهب الجمهور، ويسميه الحنفية دلالة النص. وهو:

(إعطاء ما للفظة المسكوتا من باب أولى نفيا او ثبوتا)

أي: أن مفهوم الموافقة هو ما يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمذكور. وهل يشترط فيه أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق؟ وهو ظاهر النظم. وعليه فلا يكون المساوي مفهوم موافقة. قال ولي الدين العراقي في الغيث الهامع: وهو مقتضى نقل إمام الحرمين عن الشافعي، وعزاه الصفي الهندي للأكثرين.

أو لا يشترط ذلك، وهو المختار عند السبكي. وإلى هذا أشار الناظم بقوله:

(وقيل ذا فحوى الخطاب والذي ساوى بلحنه دعاه المحتذي)

أي: وقيل: مفهوم الموافقة قسمان:

أحدهما: فحوى الخطاب، وهو ما كان المسكوت عنه أولى بالحكم، في النهي، نحو: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾، فإنه يقتضي النهي عن الضرب من باب أولى؛ وفي النفي، نحو: فلان بار بوالديه، لا يقول لهما أف، أو الإثبات، نحو قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ﴾، فإنه يقتضي الأمانة في الدرهم.

الثاني: لحن الخطاب، واللحن هو المعنى، قال تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ﴾، وهو أن يكون المسكوت عنه مساويا في الحكم للمذكور، كتحريم إحراق مال اليتيم المفهوم من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا﴾ الآية، فهو مساوٍ للأكل في الإتلاف.

وعلى القول الأول يختص مفهوم الموافقة بالأولى، وإن كان الثاني مساويا له في الاحتجاج. ويسمى على هذا المساوي مفهوم مساواة.

دلالـة الـوفـاق لـلـقـيـاس وهـو الـجـلـي تـعـزى لـدى أنـاس

يعني: أن دلالة مفهوم الموافقة قال جماعة من الأصوليين - وهو رأي الشافعي -: إنها دلالة قياسية، ويسمى هذا القياس بالقياس الجلي، وبالقياس في معنى الأصل.

قال البرماوي: زعم قوم كابن السمعاني أن الشافعي لم يرد حقيقة القياس بل شبهه، والحق أن له جهتين: جهة هو بها قياس حقيقة، وجهة هو بها مستند إلى اللفظ، ولا امتناع أن يكون للشيء اعتباران، ولذلك أجمع على القول به مثبتو القياس ومنكروه، وكل نظر إلى جهة اهـ.

(وقـيـل لـلـفـظ مـع الـمـجـاز وعـزوهـا لـلـنـقـل ذو جـواز)

أي: وقيل: إنها دلالة لفظية، فاللفظ دال على المفهوم، ولا مدخل للقياس فيها، لفهمه من غير اعتبار قياس قاله الشيخ أبو حامد الإسفراييني[1]. ثم اختلف القائلون بأنها لفظية على قولين:

الأول: أنها مجازية، قال الغزالي والآمدي من قائلي هذا القول: فهمت الدلالة عليه من السياق والقرائن لا من مجرد اللفظ، فلولا دلالتهما في آية الوالدين على أن المطلوب بتلك الآية تعظيمهما واحترامهما ما فهم منها من منع التأفيف منعُ الضرب، إذ قد يقول ذو الغرض الصحيح لعبده: لا تشتم فلانا، ولكن اضربه. ولولا دلالتهما في آية مال اليتيم على أن المطلوب بها حفظه وصيانته ما فُهم منها مِن منع أكله منعُ إحراقه، إذ قد يقول القائل: والله ما أكلت مال فلان، ويكون قد أحرقه، فلا يحنث.

وهي على هذا مجازية من باب إطلاق الأخص وهو التأفيف مثلا على الأعم وهو الإيذاء، وهو من المجاز المرسل.

---

(١) هو الشيخ أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني أبو حامد شيخ طريقة العراق حافظ المذهب وإمامه، توفي سنة: (٤٠٦) طبقات الشافعية الكبرى (٦١/٤).

والثاني: أن العرف اللغوي نقل اللفظ من وضعه لثبوت الحكم في المذكور خاصة إلى ثبوته في المذكور والمسكوت عنه، فتكون من باب النقل، فهي حقيقة عرفية.

وعلى كلا القولين فهي من باب المنطوق لا المفهوم اهـ.

قال البرماوي: وأشار في البرهان في كتاب القياس إلى أن الخلاف لفظي، وليس كذلك، بل من فوائده ما سيأتي في باب النسخ أنا إذا قلنا دلالته لفظية جاز النسخ به، وإلا فلا، ومنها أنه يقدم عليه الخبر إن كان قياسا، وإلا فلا قاله الغزالي في المنخول. نعم قال الأستاذ أبو إسحاق[1]: هو قياس، لكن لا يقدم عليه الخبر.

قال البرماوي: ومنشأ ذلك كله ما سبق من أن له اعتبارا آخر في استناده إلى اللفظ اهـ. يشير إلى ما تقدم نقله عنه عند قول الناظم:

دلالة الوفاق للقياس وهو الجلي تعزى لدى أناس

مفهوم المخالفة:

(وغير ما مر هو المخالفه ثمت تنبيه الخطاب حالفه)
(كذا دليل للخطاب انضافا ....)

يعني: أن غير ما مر، وهو مفهوم الموافقة، يسمى بالمخالفة، وبمفهوم المخالفة، وبدليل الخطاب، وقد يطلق عليه لحن الخطاب، وتنبيه

---

(١) هو إبراهيم بن محمد أبو إسحاق الإسفراييني، أحد أئمة الدين كلاما وأصولا وفروعا، جمع أشتات العلوم، واتفقت الأئمة على جمعه شرائط الإمامة، توفي سنة: ثمان عشرة وأربعمائة. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: (٢٥٦/٤).

فائدة: «الإسفراييني» بكسر الهمزة وبياء واحدة على ما اقتصر عليه صاحب القاموس، لكن ذكر في التاج أن ياقوت ضبطها بفتح الهمزة، ثم قال: وهي لا تهمز على الأصح الأفصح، وجوز بعضهم همزها، وزاد ياقوت ياء أخرى ساكنة، هكذا «أسفرايين» وهو المشهور المعروف.

الخطاب، وهو إعطاء المسكوت عنه نقيض حكم المنطوق، لا ضده، كما توهم ابن أبي زيد، حيث أخذ وجوب الصلاة على الميت من قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ من طريق مفهوم المخالفة. ثم قال: وقاله غير واحد من البغداديين من أصحابنا.

وقد سبقه إلى الاستدلال بذلك ابن عبد الحكم، كما في المقدمات وحلولو.

قال القرافي: وليس كما زعموا فإن الوجوب ضد التحريم، وعدم التحريم أعم من ثبوت الوجوب؛ فإذا قال الله تعالى: حرمت عليكم الصلاة على المنافقين، مفهومه أن غير المنافقين لا تحرم الصلاة عليهم، وإذا لم تحرم جاز أن تباح، فإن النقيض أعم من الضد، وإنما يؤخذ حكم الصلاة على المسلم من دليل آخر اهـ.

ورد اللخمي الاستدلال بالآية على وجوب الصلاة على الجنازة بأن النهي عن الشيء إنما يكون أمرا بضده إذا كان له ضد واحد، كالنهي عن الصوم أمر بالفطر؛ وضد المنع من الصلاة أعم من وجوبها وندبها وإباحتها.

ورد عليه المازري قائلا: لم يكن - يعني اللخمي - من خائضي علم الأصول، بل حفظ منه شيئا ربما وضعه في غير محله كهذه، فمرة مثل الضد بنقيض الفعل، ومرة بنقيض الحكم؛ والثاني من قاعدة المفهوم؛ وشرط الأول اتحاد متعلق الحكم، وشرط الثاني تعدده؛ والمتعلق في الآية المؤمن والمنافق، وليست من الأول الذي هو الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده، بل من الثاني الذي هو مفهوم المخالفة اهـ.

وقال ابن العربي في القبس: استدل بعض علمائنا على وجوب الصلاة على الميت بتحريمها على الكفار، قال: وهذا لا يصح، لأن الصلاة على المنافقين ليست بضد للصلاة على المؤمنين، لا فعلا ولا تركا؛ ولو تفطن لهذا التحقيق لما سقط في هذه المهواة، وهذه عثرة وددت أن تمحى من كتبنا ولو بماء المقلة اهـ.

وقوله: (كذا دليل للخطاب انضافا) أي أضيف، أي: أن من أسمائه كذلك دليل الخطاب.

موانع اعتبار مفهوم المخالفة:

ثم شرع الناظم في ذكر موانع اعتبار مفهوم المخالفة، فمنها أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه بالحكم أو مساواته فيه، وإلا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه، فكان موافقة، لا مخالفة. وإنما لم يذكره هنا لأنه مفهوم من لفظ المخالفة، ومنها ما أشار له الناظم بقوله:

(.................... ودع إذا الساكت عنه خافا)

أي: أنه لا يعتبر مفهوم المخالفة إذا كان الساكت يخاف بذكر المسكوت عنه محذورا، كقول قريب عهد بالإسلام لعبده بحضور المسلمين: تصدق بهذا على المسلمين، يريد «وغيرهم»، وتركه خوفا من أن يتهم بالنفاق. فنقول: لا مفهوم للمسلمين من غيرهم لترك ذكرهم خوف أن يتهم بالنفاق.

(أو جهل الحكم أو النطق انجلب للسؤل أو جري على الذي غلب)

أي: أن مما يمنع اعتبار مفهوم المخالفة تقدير جهالة المتكلم بحكم المسكوت عنه، فيكون ترك التعرض له لعدم العلم بحاله. واعتبار الجهالة في حق المتكلم لا محذور فيه، إذ لا اختصاص للمفهوم بكلام الشارع حتى يمنع ذلك فيه، كقول المفتي: في الغنم السائمة الزكاة. مع جهله بحكم المعلوفة.

ومن ذلك أيضاً أن يكون التخصيص بالذكر لسؤال سائل عن المذكور، كقوله ﷺ: «**صلاة الليل مثنى مثنى**»[1]، فإن هذا الحديث خرج

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الوتر «باب ما جاء في الوتر» (رقم: ٩٩٠)، ومسلم «باب صلاة الليل مثنى مثنى» (رقم: ١٧٤٨).

عن سؤال سائل عن صلاة الليل، فلا مفهوم له في صلاة النهار؛ وكما إذا سئلت عن الغنم السائمة، فقلت: في الغنم السائمة الزكاة. فلا مفهوم للسائمة، لأن تخصيصها بالذكر لأجل مطابقة الجواب للسؤال.

ومن ذلك أن يكون ذكر المنطوق بخصوصه جاريا على الغالب، نحو قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾، لأن الغالب في الربيبة أن تكون في حجر زوج أمها، فلا يدل على أنها إذا لم تكن في الحجر أي التربية لا تحرم، عند الجمهور، لأن ما خرج مخرج الغالب لا يحتج به، وروي عن علي رضي الله تعالى عنه جواز نكاح الربيبة التي ليست في الحجر، وهو قول داود.

وقد خالف إمام الحرمين في هذا الشرط، قال: لا يشترط انتفاء موافقة الغالب، لأن المفهوم من مقتضيات الألفاظ فلا يسقطه موافقة الغالب.

قال العطار: قال سم: «فإن قيل: لم خالف إمام الحرمين في هذا الشرط دون ما قبله وما بعده، مع أن توجيهه يمكن أن يجري في الجميع؟. قلت: لظهور الفرق بأن التقييد في غير هذا مضطر إليه، كما في صورة الجهل، أو محتاج إليه، كما في صورة قصد الامتنان، وكما في صورة جهل المخاطب بحكم المنطوق دون المسكوت، فإنه محتاج إلى التقييد للاحتراز عن العبث، أو ما هو في حكم العبث، وهو إخبار المخاطب بما يعلمه، أو عن الإبهام على المخاطب وإيقاعه في حكم الشك، فإنه لو أطلق تردد في عموم الحكم وتخصيصه بأحد القسمين، ولا كذلك موافقة الغالب، فإنه لا ضرورة ولا حاجة ولا فائدة مقيدا بها في التقييد، فكان الحمل على أن القيد لموافقة الغالب بعيدا ضعيفا، وكان الأظهر عنده حمله على أنه لنفي الحكم عما عدا المذكور، فليتأمل اهـ».

قلت: وأما التقييد بـ﴿ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ في الآية فالنكتة فيه - فيما يظهر - هو تشبيهها بالبنت، لأنها تسكن معه كما تسكن البنت، والإنسان لا يحل له أن يتزوج بنته، ففيه إيماء إلى علة

التحريم، وهو شبهها بالبنت؛ وفيه أيضاً تقريب الفرع الذي هو الربيبة من الأصل الذي هو البنت، ولا ينافي ذلك كون التحريم باقيا، ولو بانت منه، لأن من شأنها أن تكون في الحجر. والله تعالى أعلم.

ثم رأيت البيضاوي في تفسيره صرح بمثل هذا، فقال: وفائدة قوله: ﴿فِي حُجُورِكُم﴾ تقوية العلة وتكميلها، والمعنى أن الربائب إذا دخلتم بأمهاتهن وهن في احتضانكم أو بصدده تقوى الشبه بينها وبين أولادكم، وصارت أحقاء بأن تجروها مجراهم، لا تقييد الحرمة، وإليه ذهب جمهور العلماء، وقد روي عن علي رضي الله تعالى عنه أنه جعله شرطا اهـ

وقد نقله في التقرير والتحبير. ثم زاد: وقد نقل هذا القول عن علي ابن عطية[١] وغيره، وأسنده إليه ابن أبي حاتم[٢] اهـ.

ومما خرج فيه المفهوم مخرج الغالب قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ الآية.

(أو امتنان أو وفاق الواقع والجهل والتأكيد عند السامع)

أي: ومن ذلك أيضاً أن يكون تخصيصه بالذكر لأجل الامتنان، كقوله تعالى: ﴿لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾، فلا يدل على تحريم القديد؛ لأن تخصيص الطري بالذكر لأن النعمة فيه أكمل، والمقام مقام امتنان، فكان أنسب.

---

(١) المراد هو عبد الحق بن غالب ابن عطية الغرناطي صاحب التفسير، الإمام أبو محمد الحافظ القاضي، ألف تفسير القرآن العظيم، وهو أصدق شاهد له بإمامته في العربية وغيرها، وتوفي سنة ثنتين، وقيل: إحدى، وقيل: ست وأربعين وخمسمائة. بغية الوعاة: (٢/٧٣).

(٢) هو الإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم حافظ الري وابن حافظها، كان بحرا في العلم، وله المصنفات المشهورة كالتفسير عامته آثار مسندة، وكتاب الجرح والتعديل المشهور، توفي سنة: سبع وعشرين وثلاثمائة. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: (٣/٣٢٤).

ومن ذلك أن يكون لموافقة حادثة، كما لو قيل بحضرتك: لفلان غنم سائمة. فقلت: في الغنم السائمة زكاة. وكقوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، لأنها نزلت في قوم والوا اليهود من دون المؤمنين، فنزلت الآية ناهية عن هذه الصورة الواقعة، من غير قصد التخصيص بها، بل موالاة الكفار مطلقا حرام.

ومن ذلك جهل السامع حكمَ المنطوق، كأن لا يعلم مثلا وجوب الزكاة في السائمة، ويكون عالما بوجوبها في المعلوفة. فيقال له: في الغنم السائمة زكاة. فالجهل هنا من السامع، وما مضى من المتكلم.

ومن ذلك أن يكون التخصيص بالذكر لتأكيد النهي عند السامع، فقول الناظم: «عند السامع» راجع للمسألتين قبله. كحديث الصحيحين: «**لا يحل لامرأةٍ تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميتٍ فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا**»[1].

فقوله: «**تؤمن بالله واليوم الآخر**» لتأكيد النهي والتغليظ فيه، فلا يفهم منه أن المرأة التي لا تؤمن بالله يجوز لها ذلك.

ومنها أن لا يكون عهد، فإن كان فهو بمنزلة الاسم اللقب الذي يحتاج إليه في التعريف، فلا يدل على نفي الحكم عما عداه.

وضابط هذه الشروط وما في معناها أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه. وعلى هذا الضابط اقتصر البيضاوي في منهاجه.

وإنما اشترط في اعتبار المفهوم انتفاء هذه المذكورات لأنها فوائد ظاهرة، وهو فائدة خفية، فأخر عنها عند التعارض.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الطلاق «باب تحد المتوفى عنها أربعة أشهر وعشرا» (رقم: ٥٣٣٤)، وكذا مسلم «باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة» (رقم: ٣٧٢٥) لكن بنقص لفظ: «ليال».

(ومقتضي التخصيص ليس يحظل قيسا وما عرض ليس يشمل)

يعني: أن مقتضي التخصيص بالذكر من الأمور التي تقدم أنها تمنع المفهوم، كالخوف، فإنه يقتضي تخصيص المسلمين بالذكر دون غيرهم، والجهل، يقتضي تخصيص المتكلم ما يعلمه دون ما يجهله.. الخ. فهذه الأشياء وإن منعت اعتبار المفهوم فلا تمنع قياس المسكوت عنه على المنطوق إذا كان بينهما جامع. فالامتنان مثلا لا يمنع قياس القديد على الطري، لعدم الفارق. وموالاة الكفار مطلقا تقاس على موالاتهم دون المؤمنين، لأن العلة الكفر؛ وما أشبه ذلك.

وقوله: (وما عرض إلخ) أراد أن ما قيد بصفة ونحوها، أي أن لفظ المنطوق المعروض أي الموصوف بالعوارض العارضة له لا يشمل المسكوت عنه، حتى يستغنى به عن القياس، كالغنم السائمة لا تشمل المعلوفة، والطري لا يشمل القديد.. إلخ. وقيل: يعمه. وقيل: لا يعمه إجماعا.

وعبر بعرض دون وصف، لئلا يتوهم اختصاصه بالصفة.

أنواع مفهوم المخالفة:

ثم شرع الناظم في سرد أنواع مفهوم المخالفة، فقال:

(وهو ظرف علة وعدد ومنه شرط غاية تعتمد)

(وهو) أي مفهوم المخالفة، بمعنى محل الحكم هنا[1] أنواع، منها:

ـ الظرف: زمانا كان أو مكانا، نحو ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ أي

---

(١) أي لا نفس الحكم، لأن المفهوم يضاف إلى الصفة ونحوها، وهي لا تدل على الحكم، بل على محله، لظهور أن لفظ «سائمة» إنما يدل على المعلوفة، لا على نفي الزكاة، إذ لا علاقة بينه وبين نفي الزكاة، إذ لا ينتقل منه إليه. اهـ بخ من نشر البنود.

زمان الحج، أو الحج ذو أشهر، فالإحرام قبله غير مشروع، ونحو قوله تعالى: ﴿وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِۗ﴾، فلا يصح الاعتكاف إلا في المسجد عند من اشترطه في الاعتكاف. قال حلولو: الظاهر عدم أخذ الاشتراط من الآية، لأن الحكم إذا خرج في سياق لا يحتج به في غيره على الصحيح، فالآية في منع مباشرة المعتكف في المسجد اهـ فمثال ظرف المكان: صل خلف الإمام أي لا قدامه.

ـ العلة: كقوله ﷺ: «**من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله**»(١). مفهومه أن من قاتل حمية أو رياء أو للدنيا فليس قتاله في سبيل الله.

ـ العدد: نحو: ﴿فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ أي لا أكثر ولا أقل، ونحو: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا**»(٢) أي لا أقل؛ ونحو: «**أمسك أربعا وفارق سائرهن**»(٣) أي لا أكثر.

وقد مثل بعضهم لمفهوم العدد بحديث: «**أحلت لنا ميتتان ودمان**»(٤). والظاهر أن هذا مفهوم معدود، لا عدد، وقد حقق السبكي في شرح المنهاج الفرق بينهما نقلا عن والده، قال: والتحقيق عندي أن مفهوم العدد إنما يكون حجة عند القائل به عند ذكر نفس العدد، كاثنين وعشرة،

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب العلم «باب من سأل وهو قائم عالما جالسا» (رقم: ١٢٣)، ومسلم في كتاب الإمارة «باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا» (رقم: ٤٩٢٠).

(٢) أخرجه النسائي في كتاب الطهارة «باب سؤر الكلب» (رقم: ٦٤) لكن بلفظ: «سبع مرات»، وكذا مسلم في كتاب الطهارة «باب حكم ولوغ الكلب» (رقم: ٦٦٢) لكن بلفظ: «**فليرقه ثم ليغسله سبع مرار**»، وهو بلفظ: «**إذا شرب الكلب**» أخرجه البخاري في كتاب الوضوء «باب إذا شرب الكلب.. إلخ» (رقم: ١٧٢).

(٣) أخرجه مالك في الموطإ «في باب جامع الطلاق» (رقم: ١٢٢٩) لكن بلفظ: «**أمسك منهن أربعا**».

(٤) الحديث أخرجه ابن ماجه في كتاب الأطعمة «باب الكبد والطحال» (رقم: ٣٣١٤) لكن روايته: «**أحلت لكم**».

أما المعدود فلا يكون مفهومه حجة، كقوله ﷺ: «**أحلت لنا ميتتان ودمان**»، فلا يكون عدم تحريم ميتة ثالثة مأخوذا من مفهوم العدد اهـ

والفرق بين العدد والمعدود أن العدد شبه الصفة، لأن قولك: «في خمس من الإبل» في قوة في إبل خمس، بجعل خمس صفة لإبل، فلما قيدت بالخمس فهم أن غيرها بخلافها؛ والمعدود لم يذكر معه أمر زائد يفهم منه انتفاء الحكم عما عداه، فصار كاللقب، واللقب لا فرق فيه بين أن يكون واحدا أو مثنى، ألا ترى أنك لو قلت: «رجال»، لم يتوهم أن صيغة الجمع عدد، ولا يفهم منها ما يفهم بالتخصيص بالعدد، فكذلك المثنى، لأنه اسم موضوع لاثنين كما أن الرجال اسم موضوع لما زاد.اهـ المراد منه.

ولم يرتض تقي الدين السبكي تمثيل الأصوليين بقوله ﷺ: «**إذا بلغ الماء قلتين**»[1]؛ لأنه ليس فيه ذكر عدد.

قال البرماوي بعد نقل التفرقة المذكورة عنه: فما ذكره إن لم يكن تنقيح مناط فهو تفصيل حسن اهـ.

ـ الشرط: والمراد به ما فهم من تعليق حكم على شرط بأداة شرط. نحو: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيۡهِنَّ﴾. فمفهومه عدم وجوب الإنفاق عند عدم الحمل.

ـ الغاية: نحو: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾. أي: فإن نكحته حلت للأول بشرطه.

(والحصر والصفة مثل ما علم   من غنم سامت وسائم الغنم)

أي: ومن أنواع المفهوم أيضاً:

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الطهارة «باب ما ينجس من الماء» (رقم: ٦٥) بلفظ: «**إذا كان الماء قلتين فإنه لا ينجس**»، وبلفظ: «**لم يحمل الخبث**» (رقم: ٦٣)، وكذا للترمذي «باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء» (رقم: ٦٧).

الحصر: ويكون بإنما نحو «إنما الماء من الماء»[١]، وأنما نحو ﴿أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ﴾؛ والنفي والاستثناء كـ «لا إله إلا الله»، منطوقه النفي عند الأصوليين، ومفهومه الإثبات، بعكس البيانيين؛ وتعريف الجزأين كقوله ﷺ: «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»[٢]؛ وتقديم المعمول، وضمير الفصل أي الفصل بين المبتدإ والخبر بضمير الفصل، نحو: ﴿فَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡوَلِيُّ﴾، أي غيره ليس بولي أي ناصر.

ومنها: الصفة، وهي عند الأصوليين لفظٌ مقيدٌ لآخر ليس بشرطٍ ولا استثناء ولا غاية، لا النعت فقط. ويدخل فيها الحال.

والمراد بالتقييد نقص الشيوع وتقليل الاشتراك، فلا يرد النعت لمجرد المدح أو الذم أو التأكيد، لأنها ليست للتخصيص.

والفرق بين مفهوم الصفة والعلة أن الصفة قد تكون مكملة للعلة، لا علة، فهي أعم من العلة؛ فإن وجوب الزكاة في السائمة ليس للسوم، وإلا وجبت في الوحوش، وإنما وجبت لنعمة الملك، وهي مع السوم أتم منها مع العلف قاله القرافي دافعا به احتمال دعوى التكرار في العلة والوصف. وفي هذا قلت:

الفرق بين صفة والعله ... أبدته كتب علماء المله

ملك النصاب علة والسائم ... وصف أتمها به الأقاوم

لا علة قطعا فلا تمار ... في عدم الزكاة في الصوار

لكن لو قيل إنها تجب في الوحوش للسوم فعلى من تجب؟ وفي كم تجب إذا تأنست؟

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الحيض، «باب بيان أن الجماع كان في أول الإسلام لا يوجب الغسل إلا أن ينزل المني» (رقم: ٧٧٥).

(٢) أول الحديث: «مفتاح الصلاة الطهور»، وقد أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة «باب فرض الوضوء» (رقم: ٦١)، والترمذي في أبواب الطهارة «باب ما جاء أن مفتاح الصلاة الطهور» (رقم: ٣).

قال ابن عاشور: المراد من العلة في المفاهيم العلة النحوية، وهي ما يدل على أن الفعل وقع لأجله، مثل لام التعليل وكي والمفعول لأجله وغير ذلك، لا العلة التي هي أحد أركان القياس؛ والفرق بينها وبين الصفة لا يحتاج لبيان، ولا يرد عليه سؤال كما توهم. وكون الصفة قد تكون علة كالعكس في نحو ما أسكر فهو حرام من جهة الإيماء بتعليق الحكم على المشتق، لا يضر، لأن الكلام على تعداد المفاهيم لا على معانٍ مختلفة أو متفقة؛ ألا ترى أنهم عدوا في المفاهيم الاستثناء و«إنما»، مع أنهما سواء، وعدوا الحال والصفة، وهما سواء اهـ

وللصفة ثلاث حالات:

أولاها: أن تكون الصفة بعد الموصوف، نحو قوله ﷺ: «**من باع نخلة قد أبرت فثمرها للبائع إلا أن يشترطها المبتاع**»[1]. فمفهومه أنها إن لم تؤبر فثمرها للمبتاع.

الثانية: أن تكون قبل الموصوف، نحو قوله ﷺ لعامله: «**وإياك وكرائم أموال الناس**»[2]. فمفهومه أن غير الكرائم تؤخذ في الزكاة. ومنه قول الشاعر:

إنا محيوك يا سلمى فحيينا   وإن سقيت كرام الناس فاسقينا

وإلى هذين الحالين أشار الناظم بقوله: (مثل ما علم من غنم سامت وسائم الغنم).

الثالثة: أن يحذف الموصوف وتنوب عنه الصفة، والجمهور على أنها

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في كتاب البيوع «باب من باع نخلا قد أبرت» (رقم: ٢٢٠٤)، ومسلم في كتاب البيوع «باب من باع نخلا وعليها ثمر» (رقم: ٣٩٠١) ولفظهما: «من باع نخلا».

(٢) هذا طرف مما قاله ﷺ لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن، أخرجه البخاري في كتاب الزكاة «باب أخذ الصدقات من الأغنياء وترد في الفقراء حيث كانوا» (رقم: ١٤٩٦)، ومسلم في كتاب الإيمان «باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام» (رقم: ١٢١)، لكن لفظهما: «فإياك وكرائم أموالهم».

معتبرة، واستظهر التاج السبكي أنها تكون حينئذٍ كاللقب. وقد استدل الأئمة بقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ على قبول خبر الواحد العدل، وبقوله ﷺ: «**الثيب أحق بنفسها من وليها**»[١]، على أن البكر ليست كذلك، بل وليها أحق منها بها.

وقد عد ابن غازي من المفاهيم أيضاً مفهوم الاستثناء من الإثبات، وذلك قوله: «ثنيا» في قوله:

صف واشترط علل ولقب ثنيا وعد ظرفين وحصر إغيا

أما مفهوم النفي والاستثناء فهو من مفهوم الحصر. وقد تبع في ذلك القرافي في التنقيح.

قال الشوشاوي في شرحه: وعد هذا من المفهومات إنما هو على قول الجمهور القائلين بأن حرف الاستثناء قرينة تبين أن المراد بالكلام هو الباقي بعد الاستثناء، وأما على قول القاضي القائل بأن مجموع المستثنى والمستثنى منه موضوع بإزاء الباقي بعد الاستثناء، فليس هناك مفهوم المستثنى، بل دل الكلام بمنطوقه على المستثنى والمستثنى منه اهـ.

(معلوفة الغنم أو ما يعلف الخلف في النفي لأي يصرف)

يعني: أنهم اختلفوا في المقيد بقيد هل يرجع النفي والإثبات إليهما معا، أعني القيد والمقيد، أو يرجعان للقيد فقط.

قال حلولو: مبنى الخلاف على أن المعتبر مجموع الأمرين من الاسم والصفة، أو مجرد الصفة. قال اليوسي: إن اعتبار مجرد الصفة مبنيٌّ على تناسي الموصوف، فكأنه قال: في السائمة زكاة، ولم يذكر الغنم أصلا. قال: وهذا في غاية الضعف، فإن العارض إذا اعتبر كان المعروض الذي هو العمدة أولى بالاعتبار، ويلزم على هذا أن لو قيل مثلا: الرجل

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في كتاب النكاح «باب استئذان الثيب في النكاح» (رقم: ٣٤٧٨).

الفاسق لا تصح إمامته، أن غير الفاسق تصح إمامته، وإن كان من النساء.

وعلى الخلاف المذكور فالغنم السائمة قيدت بالسوم، فعلى أنهما يرجعان لهما معا فمفهوم في الغنم السائمة زكاة أن معلوفة الغنم لا زكاة فيها، لمراعاة القيد والمقيد معا، وعلى أنهما راجعان للقيد فقط، فمفهومه أن غير السائمة مطلقا لا زكاة فيها، غنما أو إبلا أو بقرا، لأن النظر في هذا القول إلى القيد دون المقيد.

(أضعفها اللقب وهو ما أبى   من دونه نظم الكلام العربي)

يعني: أن أضعف مفاهيم المخالفة مفهوم اللقب، وهو في اصطلاح الأصوليين الاسم الجامد الذي لا يؤذن بموصوف؛ كالعلم بأقسامه الثلاثة، واسم الجمع، واسم الجنس، جامدا أو مشتقا غلبت عليه الاسمية.

وإنما ضعف لعدم رائحة التعليل فيه، قال القرافي في الفرق الحادي والستين: لأن بقية المفاهيم مؤذنة بالتعليل، فلا جرم كانت صور انعدامها مقتضية لانعدام الحكم، لأن عدم العلة علة لعدم المعلول، واللقب ليس في شيء من ذلك. قاله الطاهر بن عاشور في حاشية التنقيح.

واعتبر الدقاق[1] والصيرفي[2] من الشافعية، وبعض الحنابلة، وابن خويز منداد[3] من المالكية مفهوم اللقب، وقالوا: لا فائدة في ذكره إلا نفي الحكم عن المسكوت عنه.

---

(١) المراد هو: محمد بن محمد بن جعفر البغدادي أبو بكر الدقاق، صنف كتابا في أصول الفقه، ومن اختياراته أن مفهوم اللقب حجة، كان فقيها أصوليا، توفي في رمضان سنة اثنتين وتسعين وثلاثمائة. طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: (١٦٧/١) ط: عالم الكتب.

(٢) هو محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي، الإمام الجليل الأصولي، كان يقال: إنه أعلم خلق الله تعالى بالأصول بعد الشافعي، تفقه على ابن سريج، ومن تصانيفه شرح الرسالة، توفي سنة ثلاثين وثلاثمائة. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: (١٨٦/٣).

(٣) هو محمد أبو بكر بن خويز منداد، تفقه على الأبهري، وله كتاب كبير في الخلاف، وكتاب في أصول الفقه، وعنده شواذ عن مالك. وله اختيارات، ولم يكن بالجيد=

وأجيب بأن المرجح لتخصيصه بالذكر أنه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود كما للسعد في تلويحه، وهذا ما أشار إليه الناظم بقوله: (وهو ما أبى من دونه نظم الكلام العربي). ونحوه قول الأسنوي: وقد احتجوا بأن التخصيص لا بد له من فائدة، وجوابه أن غرض الإخبار عنه دون غيره فائدة اهـ.

ورد أيضاً بأن اعتباره يلزم عليه كفر من قال: محمد رسول الله، إذ يلزم منه نفي رسالة غيره ﷺ من الأنبياء، وهو كفر.

قال السعد في تلويحه: فإن قيل: إنما يلزم ذلك إذا تحقق شرط مفهوم المخالفة، وهو هنا ممنوع، لجواز أن يكون المقتضي للتخصيص بالذكر هو قصد الإخبار برسالة محمد ﷺ، ولا طريق إلى ذلك سوى التصريح بالاسم. قلنا: فحينئذٍ لا يتحقق مفهوم اللقب أصلا، لأن هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور اهـ.

وقيل: إن الدقاق نوظر في ذلك وألزم على قوله بمفهوم اللقب أن إيجاب الصلاة يكون دليلا على عدم وجوب الزكاة والصوم، فبان غلطه وتوقف.

قال الزركشي في تشنيف المسامع: إن للدقاق أن يجيب بأن المفهوم اللقبي يحتج به عند عدم معارضة المنطوق، كغيره من المفاهيم اهـ.

ومن اعتبار مفهوم اللقب احتجاج الشافعية على أن التيمم لا يجوز بغير التراب، بقوله ﷺ: «**جعلت لي الأرض مسجدا وتربتها طهورا**»[1]. فإن مفهومه أن غير التراب لا يكون طهورا.

قال الخطيب الشربيني في شرح جمع الجوامع: قوله: «إلا اللقب»

= النظر ولا قوي الفقه، وقد قال فيه الباجي أبو الوليد: لم أسمع له في علماء العراق ذكرا. الديباج: (٢/٢٢٩).

(١) الحديث أخرجه مسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، وقم: (١١٦٥)، لكن لفظه: «وجعلت لنا الأرض كلها مسجدا، وجعلت تربتها لنا طهورا».

ظاهره أن اللقب مفهوم، وليس بحجة، وليس مرادا، بل المراد أنه ليس بمفهوم، إذ القائل إنه مفهوم يراه حجة اهـ.

وقال الزركشي: أما اللقب فليس من المفاهيم على الصحيح كما قال جماهير الأصوليين، فلا يدل على نفي الحكم عما عداه اهـ.

ثم شرع الناظم في ذكر مراتب مفاهيم المخالفة هنا ـ وإن كان محله كتاب التعادل والتراجيح ـ فقال:

(أعلاه لا يرشد إلا العلما فما لمنطوق بضعف انتمى)

يعني: أن أعلى مفاهيم المخالفة، أي أقواها في الحجة: مفهوم النفي والاستثناء، نحو: لا يرشد إلا العلماء، لأنه قيل: إنه منطوق، بل هو مذهب البيانيين؛ قال العطار: وممن صرح بذلك ـ أي بأنه منطوق ـ أبو الحسن بن القطان[1]، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، ورجحه القرافي في قواعده، والبرماوي في شرح ألفيته، قال: بدليل أنه لو قال: ما له علي إلا دينار، كان ذلك إقرارا بالدينار، ولو كان بالمفهوم لم يؤاخذ به لعدم اعتبار المفهوم في الأقارير اهـ.

قال الكمال[2]: وهو الذي يثلج له الصدر، إذ كيف يقال في لا إله إلا الله أن دلالتها على إثبات الألوهية لله بالمفهوم اهـ.

وأجاب شيخ الإسلام بأنه لا بعد في ذلك؛ لأن القصد أولا

---

(١) لعله أحمد بن محمد بن أحمد البغدادي المعروف بابن القطان، آخر أصحاب ابن سريج وفاة، أخذ عنه علماء بغداد ومات بها في عام (٣٦٠) ـ، وله مصنفات في أصول الفقه وفروعه. شذرات الذهب (٣ /٢٨).

أما صاحب الإقناع في مسائل الإجماع فهو: أبو الحسن علي بن محمد الفاسي قاضي الجماعة. كان حافظا ثقة مأمونا. توفي عام: (٦٢٨). انظر شذرات الذهب: (٢٢٥/٧)، وهذا هو صاحب أحكام النظر، وهو صاحب بيان الوهم والإيهام الواقعين في كتاب الأحكام، أي الكبرى لعبد الحق، قال الذهبي: إنه طالعه، وذكر أنه يدل على حفظه وقوة فهمه. تذكرة الحفاظ: (١٣٤/٤).

(٢) أي ابن أبي شريف، وقد تقدمت ترجمته.

وبالذات نفي ما خالفنا فيه المشركون، لا إثبات ما وافقونا عليه، فكان المناسب للأول المنطوق وللثاني المفهوم اهـ من الحاشية.

ويليه ما قيل: إنه منطوق بالإشارة بضعف، كمفهوم «إنما»، ومفهوم الغاية، قال في الأصل: بناء على أن المنطوق غير الصريح ليس من المفهوم؛ وكذا لو قيل: إنه منه، لتبادره إلى الأذهان؛ ومن القائلين: إنه منطوق بالإشارة القاضي أبو بكر الباقلاني اهـ

(فالشرط فالوصف الذي يناسب فمطلق الوصف الذي يقارب)

أي: أن الشرط يلي الغاية والحصر بإنما، لأن الشرط لم يقل أحد: إنه منطوق. ويلي الشرط الوصف المناسب، وهو ما يتضمن نوط الحكم به مصلحة، نحو في الغنم السائمة زكاة، لأن في السوم تمام نعمة الملك، فناسب وجوب الزكاة، فخفة المؤونة مناسبة للمواساة بالزكاة. وإنما تأخر عن الشرط؛ لأن بعض من قال بمفهوم الشرط خالف فيه.

ويلي الوصف المناسب الوصف غير المناسب، كما لو قال: في الغنم العفر زكاة، فلا تظهر فيه مناسبة. ويدخل فيه غير العدد من الصفات غير المناسبات، من نعت وحال وظرف وعلة.

قال الزركشي: وينبغي أن يكون أعلاها العلة؛ لدلالتها على الإيماء، فهي قريب من المنطوق.

قوله: (الذي يقارب) كذا في النسخة التي بين أيدينا، ولا يتضح المراد بالمقاربة هنا؛ وفي بعض النسخ العتيقة من نشر البنود، ومنها نسخة العلامة أحمد سالم ابن الإمام الوداني[1] التي عرضها على الناظم، وكتب له عليها إجازته: «فمطلق الوصف له يقارب»، وهي أوضح، إذ معناه حينئذ أن مطلق الوصف يقارب الوصف المناسب أي يليه في المرتبة قبل

(١) هو العلامة الفقيه النحوي اللغوي المنطقي القاضي المفتي أحمد سالم بن الإمام امحمد بن الحسن، أخو السالك المتقدم الذكر، توفي عام: (١٢٣٩). حياة موريتانيا (الحياة الثقافية) ص: ٢٠٠ ط: الدار العربية للكتاب.

العدد، وإليه يرشد تقرير الأصل حيث قال: «فيلي ذلك مطلق الصفة غير المناسبة»، ولم يقل المقاربة. والله تعالى أعلم.

(فـعـدد ثـمـت تـقـديـم يـلـي وهـو حـجـة عـلـى الـنـهـج الجـلـي)

أي: يلي الوصف غير المناسب العدد، وإنما تأخر عن الوصف غير المناسب لإنكار قوم له.

ويلي العدد تقديم المعمول، لإفادته الاختصاص عند البيانيين، وفائدة الترتيب تقديم الأقوى عند التعارض.

وقوله: (وهو حجة على النهج الجلي) يعني: أن مفاهيم المخالفة بأقسامها إلا اللقب حجة عند الجمهور، وهو المشهور من مذهب مالك وأصحابه، وخالف القاضي من المالكية في مفهوم الشرط.

وهو حجة بالوضع اللغوي لقول أكثر اللغويين بالمفاهيم، منهم أبو عبيدة وأبو عبيد، قالا في حديث الصحيحين: «**مطل الغني ظلم**»[١]: يدل على أن مطل غير الغني ليس بظلم. وهم إنما يقولون ذلك لما يعرفونه من لسان العرب.

وأنكر أبو حنيفة جميع أنواع المخالفة، إلا أن الأحناف قد اختلفوا في دلالة الاستثناء على ثبوت نقيض حكم الصدر لما بعد إلا، ودلالة الحصر على نفي الحكم عن غير المذكور، هل هما من المنطوق فتعتبر، أو من المفهوم فلا.

ففي التحرير وشرحه التقرير والتحبير أن بعض مشايخ الحنفية ألحق بالمفهوم دلالة الاستثناء على ثبوت ضد حكم الصدر لما بعد إلا، ودلالة الحصر على نفي الحكم عن غير ما ذكر. والمختار عند صاحب التحرير أن كلًّا منهما عندهم عبارة ومنطوق إلا في حصر اللام والتقديم، كالعالم

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحوالة «باب الحوالة وهل يرجع في الحوالة» (رقم: ٢٢٨٧)، ومسلم في كتاب المساقاة «باب تحريم مطل الغني» (رقم: ٤٠٠٢).

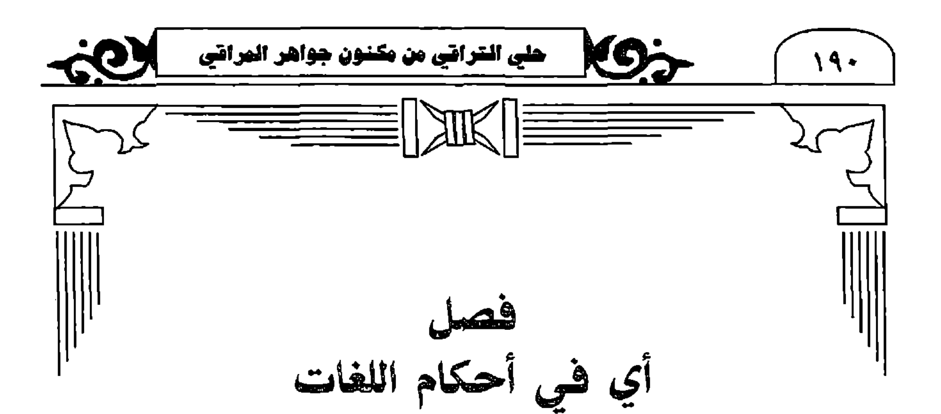
زيد، وصديقي بكر، فإن دلالته على النفي عن الغير ليس بهذا الطريق، قال: وأما إفادة النفي عن الغير بطريق المنطوق من الحصر بإنما، وبما أو لا أو لم وإلا فظاهر، غايته قد يكون حقيقة، وقد يكون ادعاء اهـ.

والمعروف عن الحنفية ـ كما قال ابن الهمام ـ أنهم إنما ينكرون مفهوم المخالفة في كلام الشارع، أما في مصطلح الناس وعرفهم فهو حجة، عكس ما لتقي الدين السبكي، فقال: لو وقف على الفقراء لا يخرج الأغنياء بالمفهوم، بل عدم استحقاقهم بالأصل. وعلل التفرقة بين الشرع وغيره بأن كلام الله ورسوله المبلغ عنه لا يغيب عنه شيء، بخلاف غيره لغلبة الذهول اهـ.

وتوهم بعضهم أن أبا حنيفة يقول بمفهوم الصفة، لإسقاطه الزكاة في المعلوفة، وليس كما توهم، بل إنما لم يوجبها فيها تمسكا بالأصل.

وأما مفهوم الموافقة فمعمول به اتفاقا، وإن اختلفوا في جهة الدلالة كما تقدم.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



فصل
أي في أحكام اللغات

لما كانت الأدلة الشرعية تعرف من قول الرسول ﷺ، إذ هو المبلغ عن الله تعالى، ولا حكم في الحقيقة إلا لله تعالى، وكان المبلَّغ لنا بلسان عربي - وإن انقسم إلى معجز كالقرآن، وغير معجز كالسنة - احتيج في البحث في هذا العلم إلى طرف صالح من العربية؛ وكان ينبغي أن تؤخذ مسلمة في هذا العلم كسائر المبادئ؛ إلا أنه لما كانت الحاجة إلى بعضها أمس لقلة خلو شيء من الأدلة عنها، واختلاف الأصوليين في بعضها، كاختلافهم في اشتمال القرآن على ألفاظ مجازية، أو مشتركة، أو مترادفة، واختلافهم هل يجري القياس في اللغات أو لا؟ إلى نظائر ذلك، بوب الأصوليون باب «أحكام اللغات». قاله الفهري في شرح المعالم.

وإحداث الموضوعات اللغوية من لطف الله تعالى بعباده، ليعبر كلٌّ عما في ضميره عند الاحتياج إلى ذلك. وإلى ذلك أشار الناظم بقوله:

(من لطف ربنا بنا تعالى   توسيعه في نطقنا المجالا)

اللطف لغة: الرفق، وفي حقه تعالى: غاية إيصال الإحسان، على أنه صفة فعل، أو إرادة الإيصال، على أنه صفة ذات.

قال اليوسي في البدور اللوامع: وإنما كان ذلك لطفا من وجهين:

أولهما: أن الإنسان لا يستقل بأمرٍ نفسه في تحصيل معارفه وتسهيل معايشه، بل يحتاج إلى غيره من أبناء جنسه، ولا يتيسر ذلك له إلا بإبراز ما في ضميره، فامتن الله عليه بالموضوعات اللغوية، لقضاء هذه الحاجة المهمة.

والثاني: قضاؤها بأحسن الأشياء وأسهلها، وهو الألفاظ دون غيرها.

وبيانه أنه لما مست الحاجة إلى وضع أمر يقع به التعريف كان من الممكن أن يكون ذلك بحركات مخصوصة للأعضاء، كالإشارات، والرموز، ووضع الأمثلة، ونحو ذلك. فكان من عظيم فضل الله تعالى وبالغ امتنانه على هذا النوع الإنساني أن جعل له ذلك بالمقاطع الصوتية التي تنشأ عنها الأدلة اللفظية والموضوعات اللغوية، وكان ذلك أولى من جهات:

الأولى: أنها أسهل، لأن الألفاظ أصوات عارضة للنفَس، والنفس لا مشقة على الإنسان فيه أصلا، بل هو راحته بخلاف حركات الأعضاء الأخرى، وخروج بعض الأفراد عن هذا الطبع ـ كما قيل ـ نادر لا حكم له.

الثانية: أن التعبير مقدور عليه دائما على الجملة، لاستغنائه عن الآلات والأدوات الخارجية.

الثالثة: أنه عرض فيوجد عند الحاجة بسهولة، وينعدم عند الاستغناء عنه أيضاً، فيؤمن اطلاع الغير عليه.

الرابعة: أنه أعم نفعا لشموله للموجود والمعدوم والمحسوس والمعقول، فإن الألفاظ صالحة لذلك، بخلاف المثال ـ وهو أن ترسم شكلًا للمطلوب ـ والإشارة، ونحوهما[١]، فإن المعدوم لا تمكن الإشارة إليه ولا تمثيله، والغائب كله تتعذر الإشارة إليه، وما ليس بمحسوس لا مثال له.

---

(١) كالخطوط والعقود.

فلهذا وغيره من الفوائد وضع التعبير اللفظي، وهو الموضوع اللغوي. وخصص الإنسان بذلك عن سائر الحيوان، كما خصص بالعقل منة من الله تعالى عليه وهذان هما شرف الإنسان اهـ.

ولحاجة الإنسان إلى غيره يقولون: الإنسان مدني بالطبع، فليس كالحيوانات تغنى في معاشها عن غيرها.

وبدأ الناظم بتعريف «اللغة»، لأن طالب الماهية إنما يتوصل إليها بتعريفها، فقال:

(وما من الألفاظ للمعنى وضع قل لغة بالنقل يدري من سمع)

يعني: أن اللغة هي الألفاظ الموضوعة للمعاني، والمعنى مفعل من عنيت، أي قصدت، وهو أعم من المسمى، لأن المعنى ما يقصد باللفظ، سواء كان هو مسماه، كالحقيقة، أم لا كالمجاز.

فاللفظ جنس يتناول المهمل والمستعمل، وبقيد الموضوع يخرج المهمل، وهو ما لم يوضع للدلالة، وتخرج الدلالتان العقلية والطبعية، كدلالة الصوت على المصوت، ودلالة «أح» على الوجع.

والوضع هو تعيين أمر للدلالة على غيره بنفسه أو بقرينة. قال ابن عرفة: وهو هنا تخصيص إشعار اللفظ بمعنى دون غيره، هذا على نفي الاشتراك، وعلى إثباته يسقط «دون غيره» اهـ.

والفرق بينه وبين الاستعمال والحمل أن الوضع هو ما عرفت. وأما الاستعمال فهو إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم، وهو الحقيقة، أو غير مسماه لعلاقة بينهما، وهو المجاز.

وأما الحمل فهو اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه أو ما اشتمل على مراده، فالمراد كاعتقاد المالكي أن الله تعالى أراد بلفظ «القرء» الطهر، والحنفي أن الله تعالى أراد به الحيض، والمشتمل نحو حمل الشافعي ﷺ اللفظ المشترك على جملة معانيه عند تجرده عن القرائن، لاشتماله على مراد المتكلم احتياطا قاله القرافي في شرح التنقيح.

لكن سيأتي عند قول الناظم:

وبعضهم على الجميع يحمل

ذكر الخلاف عن الشافعي، هل الحمل عنده من باب الاحتياط أو هو من باب العموم؟

فبان أن الأصل هو الوضع، يليه الاستعمال، يليه الحمل. قال ابن عاصم:

الوضع أن يجعل للمعنى علم ... لفظ يفيد ما لدى النفس ارتسم
والقصد باللفظ لقصد واضعه ... ذلك الاستعمال في مواقعه
والحمل الاعتقاد فيما قصدا ... من ذلك الوضع الذي قد وردا
وهبه قد أصاب في اعتقاده ... أو خالف الواضع في مراده

والوضع وضع أولي، وهو الذي لم يسبق بوضع آخر، ويسمى المرتجل، ووضع منقول من معنى آخر، وهو على قسمين: منقول لعلاقة، وهو المجاز، ومنقول لغير علاقة، ويختص باسم المنقول، كتسمية الولد جعفرا، والجعفر في اللغة النهر الصغير اهـ من تقريب ابن جزي.

والجمهور على أنه لا يشترط في وضع اللفظ للمعنى مناسبته له، فإن الموضوع للضدين كالجون للأسود والأبيض لا يناسبهما؛ واشترط عباد الصيمري[1] ذلك، واختلف في معنى ذلك، فقيل: أراد أن المناسبة حاملة للواضع على الوضع، وقيل: أراد أنها كافية في دلالة اللفظ على المعنى من غير وضع.

قال الأصفهاني: وهذا الثاني هو الصحيح عن عباد. قال في الكوكب:

(١) هو عباد بن سليمان الصيمري، من كبار المعتزلة، وكان في أيام المأمون، وهو الذي زعم أن بين اللفظ والمعنى طبيعة مناسبة، فردوا عليه ذلك، وكان أبو علي الجبائي يصفه بالحذق. لسان الميزان: (٣٨٩/٤) ط: دار البشائر الإسلامية.

وكونه مناسب المعنى فلا نشرطه، وقال عباد: بلى
يعني كفت دلالة إليه وقيل: بل حاملة عليه

قال في المحصول: والذي يدل على فساد قول عباد أن دلالة اللفظ لو كانت ذاتية لما اختلفت باختلاف الأمم، ولاهتدى كل إنسان إلى كل لغة، وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم اهـ.

قوله: (بالنقل يدري من سمع) يعني: أن لمعرفة الموضوعات اللغوية طرقا، منها:

الأول: النقل عن العرب، وهو إما بالتواتر كالسماء والأرض، والحر والبرد، ونحوها مما لا يقبل التشكيك. وإما بنقل الآحاد، كالليث للأسد، وكالقرء للحيض والطهر، ونحو ذلك. قال في المحصول: وأكثر ألفاظ القرآن من الأول.

الثاني: استنباط العقل من النقل، كما إذا نقل إلينا أن الجمع المعرف يدخله الاستثناء، ونقل إلينا أن الاستثناء إخراج ما يتناوله اللفظ، فيحكم العقل بواسطة هاتين المقدمتين أن الجمع المعرف للعموم.

وهل تثبت بالقياس أو لا؟ فيه خلاف، سيأتي للناظم الإشارة إليه.

واللفظ الدال بالوضع مدلوله إما لفظ، وإما معنى، واللفظ إما مفرد أو مركب، وكلاهما إما مستعمل أو مهمل، وإلى هذا التقسيم أشار الناظم بقوله:

(مدلولها المعنى ولفظ مفرد مستعملا ومهملا قد يوجد
وذو تركب ....)

يعني: أن مدلول اللغة، أي الألفاظ الدالة بالوضع: إما معنى، وهو إما كلي، وهو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه كإنسان، أو جزئي وهو ما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه كزيد؛ وإما لفظ، واللفظ إما مفرد مستعمل، كلفظ «الكلمة»، فإن مدلوله لفظ، وهو الاسم،

والفعل، والحرف. وإما مفرد مهمل، كأسماء حروف التهجي، فإن مدلولاتها ألفاظ، ألا ترى أن حروف «جلس» لم توضع لمعنى، مع أن كلًا منها قد وضع له اسم، فالأول الجيم، والثاني اللام، والثالث السين. وإما مركب على ما اختاره التاج السبكي من وضع المركبات بالنوع، وهو إما مستعمل، كلفظ «الخبر»، فإن مدلوله مركب مستعمل، نحو: قام زيد، وإما مركب مهمل، كلفظ «الهذيان»، فإن مدلوله لفظ مركب مهمل.

قال اليوسي في البدور اللوامع: وما ذكروا من تقسيم مدلول اللفظ إلى لفظ ومعنى إنما هو باعتبار المصدوق، وإلا فمدلول اللفظ إنما هو المعنى لا غير. فـ«اللفظ» مثلا مدلوله معنى، إذ مفهومه الصوت المشتمل على بعض الحروف الهجائية، ومصدوقاته ألفاظ، مثل: «قام» و«من» و«زيد» اهـ.

لكن هذا بالنسبة للألفاظ الكلية، إذ هي التي يتغاير مفهومها ومصدوقها، أما الجزئي فمفهومه هو عين مصدوقه.

والمعنى الذي وضع له اللفظ له جهتان: جهة إدراكه بالذهن، وجهة تحققه في الخارج؛ واختلف هل الوضع له باعتبار الجهة الأولى، أو الثانية، أو من غير نظر إلى شيء منهما؛ وإلى المذاهب الثلاثة أشار بقوله:

(.......... ووضع النكره لمطلق المعنى فريق نصره)

يعني: أن وضع النكرة كَرجل لمطلق المعنى من غير تقييد بذهني ولا خارجي، نصره فريق من الأصوليين، وهذا قول الفهري، قال في الأصل: «منا» أي المالكية. قال في شرح المعالم ما نصه: والحق أن الوضع بحسب الحاجة، وقد يحتاج إلى الإخبار عن أحوال الكلي والجزئي معا، فدعوى اختصاص الوضع الأول بأحدهما تحكم اهـ.

وهذا هو مختار تقي الدين السبكي.

قلت: قد تعددت نسبة الفهري للمالكية في مواضع من الأصل،

وتبعه مختصروه على ذلك. والفهري هو ابن التلمساني شارح المعالم للفخر الرازي، ويكثر حلولو من العزو له، والرأي المنقول عنه موجود له في شرح المعالم، وقد تقدم. وهو من أئمة الشافعية، ترجم له السبكي في طبقاته(١).

وقيل: إن النكرة موضوعة للمعنى الذهني، وإليه أشار الناظم بقوله:

(وهي للذهني لدى ابن الحاجب ....)

وهذا هو مذهب الإمام الفخر الرازي، ووجهه في المحصول بأن الألفاظ تتغير عند تغير الصور الذهنية، وإن لم تتغير في الخارج، فإذا رأينا مثلا جسما من بعيد وظنناه صخرة سميناه بهذا الاسم، فإن دنونا منه وعلمنا أنه حيوان، لكننا ظنناه طائرا سميناه باسمه، فإذا ازداد القرب وعلمنا أنه إنسان سميناه باسمه، فاختلاف الأسامي عند اختلاف الصور الذهنية يدل على أن اللفظ لا دلالة له إلا عليها.

ورد بأن اختلاف الأسماء عند اختلاف الصور الذهنية إنما كان لاعتقاد أنه في الخارج كذلك، لا لمجرد الاختلاف الذهني، فالدلالة إنما هي على الخارج بحسب ما اعتقده الذهن.

قال الشربيني(٢): وهذا مردودٌ، إذ لا يلزم من كون الاختلاف لظن ما ذكر أن يكون اللفظ موضوعا للمعنى الخارجي؛ فالأوجه ما قال الإمام.

وقال الزركشي: الحق أن دلالته على المعاني الخارجية إنما هو بتوسط المعاني الذهنية، ودلالتها على المعاني الذهنية بغير واسطة اهـ.

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى: (٣٢٦/٤). ط: دار المعرفة. قال: هو عبد الله بن محمد بن علي الفهري، الشيخ شرف الدين أبو محمد شارح المعالم في أصول الدين والمعالم في أصول الفقه، كان أصوليا متكلما دينا خيرا، من علماء الديار المصرية، وذكر أن ابن الرفعة أثنى عليه، وأفاد أنه لم يدركه.

(٢) المراد بالشربيني هنا الخطيب الشارح، وقد تقدمت ترجمته، والكلام المذكور في شرحه «البدر الطالع».

قال زكريا الأنصاري: الأوجه قول الإمام الرازي أن النكرة موضوعة لفرد شائع من الحقيقة، وهو كلي، لا يوجد مستقلا إلا في الذهن، إذ الموجود الخارجي جزئي، والإنسان موضوع للحيوان الناطق، ودلالته عليهما مطابقة، ومجموعهما صورة ذهنية، والخارجي إنما هو الأفراد، من زيد، وبكر، وإن كانت الصورة منطبقة عليها، فالموضوع له المعنى الذهني اهـ.

قلت: قد تبع الناظم في نسبته هذا القول لابن الحاجب حلولو في الضياء اللامع، فإنه قال: «الثاني: ـ وبه قال الفخر الرازي ـ أنه موضوع للمعنى الذهني لا الخارجي، واختاره ابن الحاجب والبيضاوي»[1] اهـ.

لكن الأسنوي في شرح المنهاج نفى وجود أصل هذه المسألة في ابن الحاجب والآمدي، قال: «وهذه المسألة قد أهملها الآمدي وابن الحاجب اهـ»[2]. فلينظر ذلك.

والقول الثالث أنها للمعنى الخارجي فقط، وإليه أشار الناظم بقوله:

(................. وكم إمام للخلاف ذاهب)

أي قال: إنها للمعنى الخارجي فقط، وهو قول الجمهور، فلفظ «الإنسان» مثلا موضوع لهيكل الإنسان المشاهد، ووجه هذا القول أن الاسم إذا كان شائعا يستعمله الخاص والعام امتنع وضعه لمعنى لا يدركه إلا الخواص، والماهيات الذهنية لا يدركها إلا الخواص.

قال في الكوكب الساطع في مبحث المتشابه:

وربما يطلعه من اصطفى وليس موضوعا لمعنى ذي خفا
إلا على الخواص لفظ شائع قد قاله الفخر، ولكن نازعوا

(١) الضياء اللامع: (٣٩١/١، ٣٩٢).
(٢) نهاية السول: (١٧/٢).



وجعله الشيرازي[١] أصلا في القياس في اللغة، فإنه قال: إن تلك الحقائق الموضوع لها إذا فنيت وجاء أمثالها إنما يطلق عليها بالقياس.

قال القرافي: وهذا غلط، لأن العرب إنما وضعت لما تصورته بعقولها، لا لما شاهدته بأبصارها، والمتصور بالعقل شامل للماضي والحاضر والغائب على حدٍّ واحد، فكأن الواضع يقول مثلا في وضع الفرس: كل ما تنطبق عليه هذه الصورة الذهنية هو المسمى بالفرس عندي اهـ.

والخلاف إنما هو فيما له وجود ذهني وخارجي، كمعنى الإنسان، أما ما له وجود ذهني فقط، كبحر من زئبق وجبل من ياقوت فالموضوع له المعنى الذهني فقط بلا خلاف. واتفقوا على أن الأحكام للأمور الخارجة.

وهذه المسألة أسقطها بعضهم لقلة جدواها كالتي بعدها.

(وليس للمعنى بلا احتياج　　لفظ كما لشارح المنهاج)

يعني: أنه لم يوضع لكل معنى لفظ، بل للمعاني التي تحتاج إلى ذلك. ومراده بشارح المنهاج تاج الدين السبكي، والمنهاج منهاج البيضاوي، وللسبكي شرح عليه يسمى بالإبهاج، وقد ذكر السبكي المسألة في جمع الجوامع، قال: «وليس لكل معنى لفظ، بل لكل معنى محتاج إلى اللفظ». وعبارته تحتمل نفي الجواز ونفي الوجوب، وصرح بنفيهما صاحب المحصول، واقتصر صاحب الحاصل على نفي الوجوب، وصاحب المنتخب[٢] على نفي الجواز. قال الشربيني في شرحه: ونفي الوجوب أوجه اهـ.

فإن الروائح والآلام والطعوم واللذات مع كثرتها ليست لها ألفاظ،

---

(١) أي الشيخ أبو إسحاق، فقد جزم بذلك في شرح اللمع كما في البحر المحيط (١/٣٩٧).

(٢) هو ضياء الدين حسين كما أفاده القرافي في نفائس الأصول: (١٠٦/١) ط/مكتبة نزار مصطفى الباز. وذكر أن نسبة المنتخب للفخر الرازي وهم.

لعدم انضباطها، ويدل عليها التقييد، كرائحة المسك.

والمراد معظمها وإلا فالكثير منها له ألفاظ خاصة كالصداع والرمد وغير ذلك.

وأما ما احتاج احتياجا قويا إلى التعبير عنه فيجب الوضع له بالاستقلال.

مبدأ اللغة:

ثم أشار الناظم رحمه الله تعالى إلى مسألة مبدأ اللغات، فقال:

(واللغة الرب لها قد وضعا وعزوها للاصطلاح سمعا)

يعني: أنه اختلف في واضع اللغة على أقوال:

أحدها: أنها توقيفية، بمعنى أنها بتعليم من الله تعالى، فقد وقف العباد عليها، فسميت بذلك توقيفية.

قال محمد جعيط في حاشيته على التنقيح: عبروا عن وضعه تعالى بالتوقيف الذي هو التعليم تعبيرا باسم السبب عن متعلق المسبب الذي هو الإدراك، ومتعلقه هو الوضع اهـ.

ثم إن توقيف الخلق عليها إما بوحي إلى نبيٍّ من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وإما بخلق أصوات تدل عليها، وإسماعها لمن عرفها ونقلها، وإما بخلق علم ضروريٍّ بها عند من شاء.

قال المحلي: والظاهر من هذه الاحتمالات أولها لأنه المعتاد في تعليم الله تعالى اهـ.

ومن أدلة هذا القول قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾، بناء على أن المراد بالأسماء الألفاظ اللغوية كلها، لأنها كلها أسماء بحسب المعنى، وعدم جعل الفعل والحرف منها اصطلاح حادث. ومنها قوله تعالى: ﴿وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ﴾، إذ الظاهر أن المراد بالألسنة اللغات

مجازا، إذ ليس في اختلاف أجرام الألسنة كبير، وقد نصب الله ذلك آية كخلق الألوان المختلفة، وهذا معنى وضعها، وهو المطلوب.

ثانيها: أنها اصطلاحية، أي أنها من وضع البشر، من واحد أو جماعة، وعلمها الباقون بالإشارة والقرائن كتعريف الأطفال ذلك في ابتداء نطقهم وتمييزهم، وهذا قول أكثر المعتزلة، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾، فإنه يدل على تقدم اللغة على البعثة وإلا لزم الدور.

وأجيب بأن هذا ظاهر فيمن له قوم من الرسل يرسل إليهم بلسانهم، وآدم ليس كذلك، فيصح أن يعلمه الله تعالى اللغات ويأخذها منه أولاده، ثم لا حاجة بعد ذلك في تعلم اللغات إلى رسول، ولا دور.

وهناك قول ثالث: أن القدر الذي يحتاج إليه في التخاطب توقيف، لمسيس الحاجة إليه وتعذر الاصطلاح فيه، إذ لا يتصور الاصطلاح إلا بعد وجود التخاطب، وما زاد عليه يتأتى فيه التوقيف والاصطلاح، ولا قاطع لواحدٍ منهما. وإلى هذا الخلاف أشار ابن عاصم في مرتقى الوصول بقوله:

ومبدأ اللغة قيل: علم وقيل: وضع، واستقر الفهم
وبعضهم مذهبه التوقيف في قدر ما يكفي به التعريف
ثم الجميع ممكن الوقوع والخلف لا يثمر في الفروع

وهناك قولٌ رابع، وهو عكس الثالث، وهو أن القدر المحتاج إليه في التعريف محتمل للتوقيف والاصطلاح، والباقي توقيفي.

وعلى أنها اصطلاحية يكون التفاهم على وضعها بالإشارة، وبالقرائن كما تقدم، وإلى ذلك أشار الناظم بقوله:

(فبالإشارة وبالتعين كالطفل فهم ذي الخفا والبين)

يعني: أنه على القول أنها اصطلاحية، أي من وضع البشر، من

واحدٍ أو أكثر، يعلمها الباقون بالإشارة والقرائن، كتعريف الأطفال ذلك في ابتداء نطقهم وتمييزهم، كأن تقول: ناولني الكتاب، وتشير إليه بيدك. أو تقول: هات الكتاب من البيت، وليس فيه غيره، فيعلم أن الكتاب وضع له.

ثم أشار الناظم إلى ما ينبني على هذا الخلاف بقوله:

(يبنى عليه القلب والطلاق   بكاسقني الشراب والعتاق)

أي: يبنى على الخلاف المذكور القلب، أي قلب اللغة، كتسمية الثوب فرسا، فعلى أنها توقيفية لا يجوز ذلك، وعلى أنها اصطلاحية يجوز. وهذا ما لم يغير حكما شرعيا، كتكبيرة الإحرام والتشهد، فيمنع اتفاقا.

لكن قال المازري: فأما ما يتعلق بالأحكام الشرعية، ومستند الأحكام فيه ألفاظ ما، فمتى غيرت أو قلبت اختلطت الأحكام وفسد النظام، واندرست من الشريعة الأعلام، فإن هذا لا نختلف في تحريم قلبه وإفساده، لا لأجل نفسه، بل لأجل ما يؤدي إليه من إفساد الشرع اهـ.

ويبنى عليه أيضاً إيقاع الطلاق والعتاق بنحو: «اسقني ماء» من كل كناية خفية.

قال الأبياري: والصحيح من مذهب مالك اللزوم، لأن الألفاظ إنما وضعت لما في النفس، وهي اصطلاحية، ولا يلزم من الاصطلاح الجري على اصطلاح مخصوص، ما لم يثبت تعبد في ذلك.

قال في رفع الحاجب : والصحيح عندي أنه لا فائدة لهذه المسألة. وهو ما صححه الأبياري[1] وغيره، ولذلك قيل: ذكرها في الأصول فضول. اهـ

---

(١) هذا هو الصواب، وفي النسخة المطبوعة من رفع الحاجب: «ابن الأنباري»، وهو تحريف وقع كثيرا في هذا الكتاب وغيره. وهذا نص كلام الأبياري في شرح البرهان المسمى بالتحقيق والبيان (١/٥٨٠) ط/دار الضياء: «قد تردد الناس في البحث عن هذه المسألة، هل لها تعلق بأصول الفقه أو لا فائدة فيها؟ والصحيح عندنا أنه لا فائدة فيها».

وقال بعضهم: إنما جرت في الأصول مجرى الرياضات كمسائل الجبر والمقابلة.

وقيل: فائدتها النظر في جواز قلب اللغة، فحكي عن بعض القائلين بالتوقيف منع القلب مطلقا، فلا يجوز تسمية الثوب فرسا، والفرس ثوبا. وعن القائلين بالاصطلاح تجويزه.

قال المازري: وأما المتوقفون فاختلفت إشارة المتأخرين، فذهب بعضهم إلى التجويز كمذهب قائل الاصطلاح، وأشار بعضهم إلى المنع، وجوز كون التوقيف واردا على أنه وجب ألا يقع النطق إلا بهذه الألفاظ.

ثم قال السبكي: والحق عندي ـ وإليه يشير كلام المازري ـ أنه لا تعلق لهذا بالأصل السابق، فإن التوقيف لو تم ليس فيه حجر علينا، حتى لا ننطق بسواه، فإن فرض حجر فهو أمر خارجي، والفرع حكمه حكم الأشياء قبل ورود الشرائع، فإنا لا نعلم في الشرع ما يدل عليه اهـ.

قال المازري في شرح البرهان: وهذه المسألة فقهية محضة، لا مدخل لها في الأصول، لأن النظر فيما لا يحل له إيقاعه من لفظةٍ أو حركةٍ أو لحظةٍ أو سكتةٍ أو غير ذلك من ضروب الأفعال إنما هو شغل الفقيه، وتعيين التحريم أو التحليل في مسألة بعينها لا يوجد في علم الأصول.

وقد علم أن الفقهاء المحققين لا يحرمون الشيء لجواز أن يكون قد ورد شرع بتحريمه، وإنما يحرمونه إذا حققوا ورود الشرع بتحريمه، فإذا لم يعلموا ورود حكم الشرع، فههنا يختلفون هل يحملون ذلك في العقل على الحظر أو الإباحة، وهذا فنٌّ آخر غير ما نحن فيه. كيف وهذا القائل يجوز مع القول بأن اللغة توقيف أن يرد التوقيف بمورد الإيجاب، أو مورد الإباحة، أو الندب، فالتصميم بالفتيا بأحد الجائزات من غير ترجيح جائز على جائز لا سبيل إليه، ولو رجح بالاحتياط للتحريم لكان هذا نظرا في المسألة من جهةٍ أخرى اهـ

وقد قال قبل هذا: والاعتذار عن إيراد هذا الفصل في أصول الفقه،

مع العلم بأنه لا تمس الحاجة إليه في النظر في الأصوليات، ولا يستعمل قانونا كليا في شيء من الاستدلالات، فالعذر في إيراد الأصوليين له، مع كونه لا ثمرة له في علمهم، أن أصول الفقه معظمها يستند إلى النظر في دلالة الصيغ، كالعموم والخصوص، وأحكام الأمر والنهي، ودليل الخطاب ومفهومه، وإلى النظر في إشارات معانيها، وهو مبدأ القياس، والناظر في الفقه لا يكمل نظره دون أن يكون عارفا بجزء من أجزاء اللغة، وهو قوانين كلية، تعقد في أحكام بعض الألفاظ التي يكثر دورانها في الكتاب والسنة. فحسن عندهم لما كانت أصول الفقه متعلقة بالإحاطة بفنٍّ من اللغة أن يذكروا مبدأ ذلك الفن، فيكون تكميلا في العلم المنظور فيه اهـ

القياس في اللغة:

ثم أشار الناظم إلى ما سبقت الإشارة إليه من الخلاف في اللغة، هل تثبت قياسا أم لا؟ فقال:

(هل تثبت اللغة بالقياس والثالث الفرق لدى أناس)

يعني: أنه اختلف هل تثبت اللغة بالقياس أم لا؟ على **ثلاثة أقوال**:

الأول: أنها لا تثبت، وعزي للحنفية، وبه قال القاضي أبو بكر، وإمام الحرمين، والغزالي، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾، فهو يدل على أنها بأسرها توقيفية، فلا قياس. قال المازري: وحذاق المتكلمين على منع القياس.

واحتج من منع القياس في اللغة بأنه لو صح لبطل المجاز، كأسد للرجل الشجاع، فإن الجامع بينهما لا بد منه، وحينئذٍ إما أن يريدوا بالقياس أنه حقيقة، وإما أن يريدوا أنه مجاز، فإن أرادوا أنه حقيقة بطل المجاز، وهو خلاف الإجماع، وإن أرادوا أنه مجاز فهو متفق عليه، ويبطل القول بالقياس، وهو المطلوب. ولو صح القياس لغة لصح إطلاق القارورة على كل ما تستقر فيه المائعات.

الثاني: وبه قال ابن سريج وأبو إسحاق الشيرازي والإمام الفخر الرازي: تثبت بالقياس، فإن اشتمل معنى اسم على وصف يناسب التسمية، ووجد ذلك الوصف في معنى آخر تعدى الاسم إليه.

فمثلا «الخمر» إذا اعتبرنا أنه المسكر من ماء العنب، وأنه سمي خمرا لتخميره العقل أي تغطيته له، ثم وجد هذا الوصف وهو التخمير في معنى آخر كالنبيذ، أي المشتد من غير ماء العنب، وجب أن يسمى خمرا، فيدخل النبيذ في أفراد الخمر لغة.

وحجة المجيز أن الفاعل في زماننا يرفع، والمفعول ينصب في أسماء لم تسمعها العرب، وليس ذلك بوضع العرب، فالوضع فرع التصور، فيتعين أن يكون ذلك بالقياس.

وأجيب بأن الرفع مثلا لم تضعه العرب لواحد بعينه، بل وضعته للحقيقة الكلية، وهو كونه فاعلا، وذلك صادق في جميع الصور، فيكون الإطلاق عليه حقيقة لا مجازا ولا قياسا.

ولا فرق على القولين بين الحقيقة والمجاز. قال المازري: والقولان فيه للمالكية، أجازه ابن القصار وأبو التمام[1]؛ ومنعه ابن خويزمنداد اهـ.

الثالث: أنه يجري القياس في الحقيقة دون المجاز، لأن المجاز أحط رتبة من الحقيقة.

قال المازري: وكان طرد هذا الذي بيناه يقتضي تصوير الخلاف في القياس على المجاز، كما اختلف في القياس في الحقيقة، لكن القاضي أبا محمد عبد الوهاب قد يشير إلى ارتفاع القياس فيه، وأن القياس فيه ممنوع اهـ.

هذا عن الخلاف في المسألة، وأما محل الخلاف فإليه الإشارة بقول الناظم:

---

(١) لم أقف على ترجمته، إلا أنه ذكره عياض في كبراء البغداديين بين الأبهري وابن القصار. انظر ترتيب المدارك: (٥٠/١) ط: مطبعة فضالة.

(محله عندهم المشتق وما عداه جاء فيه الوفق)

قال المازري في شرح البرهان: الوجه الثاني: وهو محل الخلاف، فاعلم أن أسماء الأعلام كزيد وعمرو، لا يتصور إثبات القياس فيها، لكونها غير معللة، فهي في هذا كالنصوص الشرعية التي لا تعلل، ومن ضرورة القياس إثبات معنى يقع به التشبيه، وهذا لا يختلف فيه.

وأما الأسماء المشتقة الصادرة عن معانٍ معقولة، كما مثلنا في الخمر، فإن في مثل هذا يتصور الخلاف اهـ.

والمراد بالمشتق اللفظ المشتمل معناه على وصف كانت التسمية لأجله، كالخمر لمخمر العقل أي مغطيه من ماء العنب.

ثم أشار الناظم إلى فائدة الخلاف فقال:

(وفرعه المبني خفة الكلف فيما بجامع يقيسه السلف)

يعني: أن فائدة هذا الخلاف في إثبات اللغة بالقياس هي خفة الكلف: جمع كلفة أي المشقة، في كل ما يقيسه السلف، أي المجتهدون لجامع، فمن قال به اكتفى بوجود الوصف في المقيس، ويثبت حكمه بالنص، وهو أقوى من القياس، فيجعل النبيذ ونحوه مندرجا تحت الخمر في آية الخمر، فيستغني بذلك عن الاستدلال بالسنة، وعن القياس المتوقف على وجود الشروط وانتفاء الموانع.

ومن منع القياس اللغوي احتاج إلى الاستدلال بقياس النبيذ على الخمر بشروط القياس قاله في الأصل.

قال المازري في شرح البرهان: أما فائدة هذا الخلاف فهي أنه قد تمس الحاجة إلى النظر في ثبوت التسمية لذات أو نفيها عنها، حتى يعلم بثبوتها أو نفيها دخولها تحت ظاهر يحتج به في الشرع أو خروجها عنه، كالمالكي إذا استدل على تحريم شرب نبيذ التمر المسكر بأن الخمر حرام، فيقول الحنفي: لا يسمى خمرا إلا ما اعتصر من ماء



العنب وكان نيا، ولم تضع العرب هذه التسمية إلا لهذا خاصة.

ويحاول بهذا منع المالكي من إدخال عصير التمر تحت الظواهر الواردة بتحريم الخمر، لأن التسمية إذا لم تصح لهذا المتنازع فيه لم يصح الاحتجاج عليه بتسمية لم تصح له؛ فيقول المالكي: الخمر مأخوذة من المخامرة، أو من التخمير الذي هو بمعنى التغطية، وعصير العنب إذا أسكر يستر العقل، وكذلك عصير التمر، يستر العقل أيضاً، فيجب أن يكون من لغة العرب تسميته خمرا أيضاً.

فإن قيل بالقياس على اللغة، وأن ما يلزم على القول كالمقول صح الاستدلال للمالكي، وإن لم نقل بذلك لم يصح الاستدلال بهذه الطريقة من العلل، ولكن بعلة أخرى، وهي العلة الحكمية، لأن هذه المسألة فيها علتان: علة الاسمية، وهي مضافة إلى العرب، وكأنها كشف عن السبب الذي دعاهم إلى وضع التسمية؛ وعلة حكمية، وهي مضافة إلى صاحب الشرع، وكأنها السبب الداعي إلى ما جاء به الشرع من هذا التحريم، وهو إيقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة. وهذه العلة الشرعية موجودة في المسكر التمري، كما هي موجودة في المسكر العنبي، ورد الفرع إلى الأصل بعلة التسمية هو المختلف فيه بينهم، فمن منعه اضطر إلى الرجوع إلى هذا النظر الآخر، وهو الرد من ناحية العلة الحكمية.

وهذا كله إذا لم يوجد نقل عن العرب أنها تسمي المسكر التمري خمرا اهـ

ورأى الحجازيون أن الأنبذة كلها تسمى خمرا شرعا، مستدلين بأحاديث، وخالفهم العراقيون في خلاف مشهور، ينبني عليه الخلاف في شرب القليل الذي لا يسكر مثله من الأنبذة المسكرة.





فصل
في الاشتقاق

قال السيوطي في المزهر نقلا عن ابن دحية في التنوير[١]: الاشتقاق من أغرب كلام العرب، وهو ثابت عن الله تعالى بنقل العدول عن رسول الله ﷺ، لأنه أوتي جوامع الكلم، وهي جمع المعاني الكثيرة في الألفاظ القليلة؛ فمن ذلك قوله فيما صح عنه: «**يقول الله: أنا الرحمن، خلقت الرحم وشققت لها من اسمي**»[٢]، وغير ذلك من الأحاديث.

وقد ذكر أنه أفرد الاشتقاق بالتأليف جماعة من المتقدمين، منهم الأصمعي، وقطرب، وأبو الحسن الأخفش، والمبرد، وابن دريد، والزجاج، وابن السراج، والرماني، والنحاس، وابن خالويه اهـ.

والاشتقاق إذا أطلق فالمراد به الصغير، وهو المعقود له الفصل، أما الكبير والأكبر فإنما يذكران استطرادا.

---

(١) أي في مولد السراج المنير، وهو أبو الخطاب عمر بن الحسن المعروف: بابن دحية الكلبي المتوفى: سنة (٦٣٣)، ألفه بإربل سنة: (٦٠٤)، وهو متوجه إلى خراسان بالتماس الملك المعظم الأيوبي، وقد قرأه عليه بنفسه، وأجازه بألف دينار غير ما أجرى عليه مدة إقامته. كشف الظنون: (٥٠٢/١). وانظر ترجمة ابن دحية في شذرات الذهب: (١٦٠/٥).

(٢) الحديث أخرجه الترمذي في أبواب البر والصلة «باب ما جاء في قطيعة الرحم» (رقم: ١٩٠٧).

والاشتقاق لغة: الاقتطاع، واصطلاحا: هو ما أشار إليه الناظم بقوله:

(والاشتقاق ردك اللفظ إلى لفظ وأطلق في الذي تأصلا)

يعني: أن الاشتقاق هو رد لفظ إلى لفظ آخر، بأن تحكم بأن الأول مأخوذ من الثاني، أي فرع منه.

قال محمد جعيط في حاشيته: فإن قلت: فما المعني باللفظ في قولك: «رد لفظ» الذي هو المأخوذ، هل الفرع، فيدخل في الحد المصغر والمنسوب والجمع والمثنى، أو المقتطع، فلا يدخل واحد من الأربعة؟.

قلت: تفسير اللفظ المأخوذ بالفرع أو بالمقتطع مفرع على ما صرح به أهل الأصول من أن هاته الأشياء الأربعة هل هي من المشتق، فيفسر اللفظ بالفرع لتدخل، أو ليست منه فيفسر بالمقتطع لتخرج؟ اهـ.

قلت: سيأتي للناظم: كذا اشتقاق الجمع مما أفردا.

وعبارة الناظم كعبارة البيضاوي في منهاجه، قال ولي الدين في التحرير: اعترض عليه بأنه جعل الاشتقاق فعل الشخص؛ فيعدم بعدمه، مع أنه شيء ثابت، سواء وجد العالم به أم لا. وهذا كتصويره حد الأصول بالمعرفة، وحد الفقه بالعلم، وقد تقدم الكلام فيه هناك اهـ.

قوله: (وأطلق في الذي تأصلا) يعني: المشتق منه، أي سواء كان حقيقة أو مجازا، كما في الناطق من النطق، بمعنى التكلم حقيقة، وبمعنى الدلالة مجازا، كنطقت الحال بكذا أي دلت، وقد لا يشتق من المجاز، كالأمر بمعنى الفعل، لا يقال فيه: آمر ولا مأمور، بخلافه بمعنى القول.

وذهب القاضي والغزالي إلى منع الاشتقاق من المجاز.

وأركان الاشتقاق أربعة: المشتق، والمشتق منه، والموافقة في الحروف الأصلية والمناسبة في المعنى، والرابع التغيير.

فقوله: (ردك اللفظ إلى لفظ) فيه ذكر الركنين الأولين، وسيأتي بيان الرابع بقوله: (لا بد في المشتق من تغيير..)، وأما الركن الثالث فهو ما أشار إليه بقوله:

(وفي المعاني والأصول اشترطا   تناسبا بينهما منضبطا)

أي: يشترط في الاشتقاق تناسب بين اللفظ المردود والمردود إليه في المعاني والحروف الأصلية تناسبا منضبطا، أي معروفا عند أهل الفن، بأن يكون معنى المردود في المردود إليه، فخرج ملح ولحم وحلم، لعدم التناسب في المعنى، مع أنها خارجة أيضاً بقيد المناسبة في الترتيب؛ وخرج نحو قتل ومقتل مصدرين، لاتحادهما معنى، والشيء لا يناسب نفسه، وقيل يكفي في الاشتقاق تغيير الصيغة، وعليه فالمقتل مشتق. أفاده ابن الحاجب في المنتهى.

قلت: لكن إنما يسلم الاتحاد في المعنى بين «قتل» و«مقتل» على القول بأن الثاني مصدر أيضاً، وأما على القول بأنه اسم مصدر فلم يتحد معناهما، لدلالة المصدر على الحدث بنفسه، ودلالة اسمه عليه بواسطة المصدر، كما هو معلوم في اللغة، فظهر التغاير على هذا الوجه، فلا مانع حينئذٍ من الاشتقاق، والمرجع في مثل هذا لأهل اللغة؛ لأنهم أقعد به. والله تعالى أعلم.

وخرج بقيد المناسبة في الحروف المترادفات، بنحو الهالك، فليس مشتقا من الموت.

قال العطار: وقد أخرج شارح المنهاج بهذا القيد المعدول، قال: لأن المناسبة تقتضي المغايرة، ولا مغايرة في المعدول اهـ. والمسألة

خلافية، فقد قال الزملكاني[١] نقلا عن البسيط[٢]: العدل ضرب من الاشتقاق، إلا أنه مضمر بتقدير وضعه موضع المشتق منه؛ ولذلك ثقل المعدول ولم يثقل المشتق، لعدم وقوعه موقع المشتق منه اهـ.

وقد صرح بمثله السيد في حاشيته على شرح العضد، فقال: الأولى أن يقال: العدل أخذ صيغة من صيغة أخرى مع أن الأصل البقاء عليها، والاشتقاق أعم من ذلك، فالعدل قسم منه اهـ.

وإنما قيدنا الحروف بكونها أصلية للاحتراز عن الحروف الزائدة، فإنه لا يضر الاختلاف فيها؛ ولم يشترط في الحروف الأصلية أن تكون موجودة بالفعل، إذ قد يحذف بعضها من الأصل لعلة تصريفية، كزنة وعدة، أو من الفرع كخف، وقل، وبع، وقلت، وبعت، ونحوها اهـ.

ثم أشار الناظم إلى الركن الرابع بقوله:

(لا بد في المشتق من تغيير محقق أو كان ذا تقدير)

يعني: أنه لا بد في تحقق الاشتقاق من تخالف بين لفظ المشتق والمشتق منه، تحقيقا، كضارب من الضرب، أو تقديرا، كطلب من الطلب، وهرب من الهرب، فتقدر فتحة اللام والراء في المصدر غيرها في الفعل، وجنب وفلك للمفرد والجمع، وإلا كان المشتق والمشتق منه واحدا.

---

(١) الظاهر أن المراد به شارح المفصل، وهو عبد الواحد بن عبد الكريم بن خلف الشيخ كمال الدين أبو المكارم ابن خطيب زملكا، كان عالما خيرا متميزا في علوم عدة، توفي بدمشق سنة إحدى وخمسين وستمائة، قال السبكي: وهو جد الشيخ كمال الدين محمد بن علي بن عبد الواحد الزملكاني. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: (٣١٦/٨)، ويحتمل أن المراد به صاحب البرهان في إعجاز القرآن، وهو الحفيد المذكور المتوفى سنة سبع وعشرين وسبعمائة. انظر كشف الظنون: (٢٤١/١).

(٢) أي لضياء الدين ابن العلج، قال السيوطي: أكثر أبو حيان وأتباعه من النقل عنه، ولم أقف له على ترجمة. بغية الوعاة: (٣٧٠/٢).

والمراد بالتغيير التغير، لأن التغيير صفة المغير، والتغير صفة اللفظ الذي هو أثر التغيير.

(وإن يكن لمبهم فقد عهد مطردا وغيره لا يطرد)

يعني: أن الاشتقاق يكون مطردا وغير مطرد، قال الشيخ زكرياء في حاشيته على المحلي: إن اعتبر في مسمى المشتق معنى المشتق منه على أن يكون داخلا فيه، بحيث يكون المشتق اسما لذات مبهمة ينسب إليها ذلك المعنى، فهو مطرد لغة، كضارب، ومضروب. وإن اعتبر فيه ذلك لا على أنه داخل فيه، بل على أنه مصحح للتسمية من بين الأسماء، بحيث يكون ذلك الاسم اسما لذات مخصوصة يوجد فيها ذلك المعنى، فهو مختص، لا يطرد في غيرها مما وجد فيه ذلك المعنى، كالقارورة، لا تطلق على غير الزجاجة المخصوصة مما هو مقر المائع، وكالدبران لا يطلق على شيء فيه دبور غير الكواكب الخمسة التي في الثور، وهي منزلة من منازل القمر اهـ.

قال الجرجاني في حاشيته: وحاصل التحقيق الفرق بين تسمية الغير بالمشتق لوجود المعنى فيه، فيكون المسمى هو ذلك الغير، والمعنى سببا للتسمية، كما في القسم الثاني، فلا يطرد في مواضع وجود المعنى فيه، وبين تسميته مع وجود المعنى فيه، فيكون المعنى داخلا في المسمى، كما في القسم الأول، فيطرد في جميعها، فاعتبار الصفة في أحدهما مصحح للإطلاق، وفي الآخر مرجح للتسمية اهـ.

فمعنى إبهام الذات أنها صالحة لكل من اتصف بتلك الصفة، فكل من وقع منه الضرب صح أن يقال له: ضارب، فضاربٌ مبهمٌ يصح إطلاقه على كل من صدر منه الضرب، والأسود لكل ذات قام بها السواد.

ومحل هذا ما لم يمنع مانع من الإطلاق كالفاضل، لا يطلق على الله تعالى، وإن كان الفضل كله منه، بناء على أن أسماءه تعالى

توقيفية؛ لكن المنع من جهة الشرع لا من جهة اللغة التي البحث فيها.

قال ولي الدين في النجم الوهاج: اشتقاق الألفاظ بعضها من بعض اصطلاحي قطعا، ولا يجري فيه الخلاف في وضع اللغات، هل هو اصطلاحي أو توقيفي؟ وقال: إنها مسألة حسنة اهـ.

(والجبذ والجذب كبير ويرى للأكبر الثلم وثلبا من درى)

يعني: أن الاشتقاق الكبير هو ما اجتمعت فيه الحروف دون الترتيب مع مناسبة معنوية، كالجبذ والجذب، والاشتقاق الأكبر هو ما اجتمعت فيه بعض الحروف مع مناسبة معنوية، كالثلم والثلب، وكقول بعض الفقهاء: الضمان من الضم أي ضم ذمة إلى ذمة أخرى.

قال العطار في حاشيته: قال أبو حيان: لم يقل بالاشتقاق الأكبر من النحاة إلا أبو الفتح، وكان ابن الباذش يأنس به، والصحيح أنه غير معول عليه لعدم اطراده. وعن ابن فارس أنه قال به، وبنى عليه كتابه المقاييس في اللغة.

قال: واعلم أن مجموع كلام الشارح هنا يوهم أن المناسبة في أنواع الاشتقاق الثلاثة بمعنى واحد، وليس كذلك، بل المناسبة في الصغير بمعنى، وفي الكبير والأكبر بمعنى آخر، فالمناسبة في الصغير معناها الموافقة، وبالموافقة عبر فيه ابن الحاجب؛ والمناسبة في الكبير والأكبر أعم من الموافقة، كما حققه العضد، ممثلا للاشتقاق الكبير بنحو كنى وناك، فإن معنى المشتق منه ليس في المشتق، ولكن بينهما تناسب في المعنى، فإن معنييهما يرجعان إلى الستر؛ لأن في الكناية سترا للمعنى بالنسبة للصريح، والمعنى الآخر مما يستتر فيه، أو لأنه ستر للآلة بتغييبها في الفرج اهـ المراد من كلامه.

قلت: وينبغي أن يكون الأصل المشتق منه في الاشتقاق الكبير والأكبر أكثر اللفظين استعمالا، وإن لم أر من تعرض لذلك.

(والأعجمي فيه الاشتقاق كجبرئيل قاله الحذاق)

يعني: بالحذاق الأصفهاني في شرح المحصول، كما صرح به في الأصل.

والذي عزا له العطار في حاشيته خلاف هذا، قال: وأما الأسماء الأعجمية كجبريل، وميكائيل، ونحوهما، فقال الأصفهاني في شرح المحصول: لا اشتقاق فيها؛ إذ لو كان فيها اشتقاق لما كانت أعجمية، لكون العجمة منافية للاشتقاق الحاصل في العربية اهـ.

والأصفهاني في شرح المحصول إنما أورد على تعريفهم للاشتقاق صدقه على نحو جبريل وميكائيل، مع أنهما ليسا مشتقين، وقد استدل على تناول الحد لهما بما روي أن النبي ﷺ سأل جبريل: لم سميت جبريل؟ فقال: لأني آت بالجبروت، وميكائيل لأنه يكيل الأرزاق[1].

قال: إنه لو صح ـ أي الحد ـ لكانت هذه الألفاظ مشتقات، واللازم باطل. قال: وذلك لأنها لو كانت مشتقة لما كانت أعجمية، لكون العجمة منافية للاشتقاق، لكنها أعجمية، وإلا لانصرفت، واللازم باطل، فالملزوم كذلك.

ثم أجاب عن هذا الإيراد بقوله: نقول: إنما ذكرنا حد الاشتقاق الحاصل في الألفاظ العربية، وتلك الألفاظ ليست عربية اهـ.

فهذا تصريحٌ منه بمنافاة العجمة للاشتقاق، وأن هذه الألفاظ ليست مشتقة، وإنما أورد هذه الألفاظ اعتراضا على التعريف، لشموله لها، مع عدم دخولها في أفراد المحدود، فالحد غير مانع، وذلك من مفسدات الحدود، والعلم عند الله تعالى.

وقد أنكر السيوطي في كتابه: «المزهر في علوم اللغة» أن يكون

(١) قد بحثنا عن هذا الحديث في مظانه فلم نقف عليه، حتى في كتاب الأرائك في أخبار الملائك للسيوطي، مع جمعه.

الاشتقاق بين لغتين. قال: «محالٌ أن يشتق العجمي من العربي، أو العربي منه، لأنّ اللغات لا تشتق الواحدة منها من الأخرى، مواضعة كانت في الأصل أو إلهاما، وإنما يشتق في اللغة الواحدة بعضها من بعض، لأن الاشتقاق نتاجٌ وتوليد، ومحالٌ أن تنتج النوق إلا حُورانا، وتلد المرأة إلا إنسانا.

وقد قال أبو بكر محمد بن السري[1] في رسالته في الاشتقاق ـ وهي أصحُ ما وُضع في هذا الفن من علوم اللسان ـ: ومَن اشتقَّ الأعجمي المعرّب من العربي كان كمن ادَّعى أن الطَّير من الحوت».

تنبيه:

وأما عكس المسألة، وهو اشتقاق اللفظ العربي من العجمي فغير ممنوع على الإطلاق، بل يتأتى فيما أجرته العرب مجرى العربي، فتصرفوا فيه، كاللجام، وهو معرب «لغام»، فقد اشتقوا منه الفعل أمرا وغيره، فتقول: ألجِمْه، وقد ألجمه، ويؤتى الفعل منه بمصدر، وهو الإلجام، والفرس ملجم، والرجل مُلجِم. قاله في المزهر.

(كذا اشتقاق الجمع مما أفردا ونفي شرط مصدر قد عهدا)

يعني أن الذي عليه الكثير أن الجمع والتثنية مشتقان من المفرد؛ وكذا المنسوب، فإن رد المنسوب مثلا إلى المنسوب إليه اشتقاق، وكذا المصغر، فقد قيس على المنسوب قاله محمد جعيط في حاشيته.

وقوله: (ونفي شرط مصدر قد عهدا) يعني: أنه لا يشترط في الاشتقاق وجود مصدر، فما لا يتصرف كعسى وليس من الأفعال فهو مشتق، فالمراد رد لفظ إلى لفظٍ آخر موجود أو مقدر الوجود، فالجمود لا ينافي الاشتقاق وإنما ينافي التصرف، فتبارك فعل جامد مشتق من البركة.

---

(١) هو ابن السراج النحوي المشهور، كان أحدث أصحاب المبرد سنا، ويقال: ما زال النحو مجنونا حتى عقله ابن السراج بأصوله. انظر ترجمته في بغية الوعاة: (١٠٩/١).

ولما ذكر الناظم الاشتقاق وأقسامه شرع في ذكر أحكامه، فقال:

(وعند فقد الوصف لا يشتق   وأعوز المعتزلي الحق)

يعني: أنه لا يجوز الاشتقاق عند عدم قيام الوصف بالمشتق، أي: أن شرط المشتق صدق أصله، فإذا لم تتصف الذات بالمصدر فلا يجوز أن يشتق لها منه اسم، فلا يقال ضارب لمن لم يقم به الضرب أصلا.

وهذا بخلاف الاشتقاق من الأعيان، فلا يشترط في الاشتقاق منها قيام المشتق منه بالذات، كما في لابن وتامر والمدني والمكي، لاستحالة قيامها بها.

قال الأسنوي: وهذه المسألة وإن كانت واضحة لكن ذكرها الأصوليون للرد بها على المعتزلة اهـ

وإلى ذلك يشير قول الناظم: (وأعوز المعتزلي الحق)، يعني أن المعتزلة خالفوا منهج الصواب المحتاج إلى اتباعه، فنفوا عن الله تعالى صفاته المجموعة في قول القائل ـ وقد عد منها البقاء على القول بأنه معنى، وهو قول ضعيف عند المتكلمين ـ:

حياة وعلم قدرة وإرادة   وسمع وإبصار كلام مع البقا

فقالوا: عالمٌ بذاته، لا بصفة زائدة؛ وقادرٌ بذاته، لا بصفة زائدة قائمة بذاته، وهكذا في جميع صفات المعاني، فرارا منهم من تعدد القديم إن كانت قديمة، أو قيام الحادث بالقديم إن كانت حادثة.

ووافقوا على المعنوية، فلزم من قولهم صدق المشتق على من لم يقم به معنى المشتق منه، ولذلك اختلف في تكفيرهم، بناء على لازم المذهب هل يعد مذهبا أم لا؟ ولا يتصور عالمٌ دون علم، ولا قادرٌ دون قدرة.

قال البرماوي: تحرير النقل عن أبي علي وابنه ـ كما صرحا به في كتبهما الأصولية ـ أنهما يقولان إن العالمية بعلم، لكن علم الله عين ذاته،

لا أنه عالمٌ بدون علم، كما اشتهر عنهما في كلام الرازي والبيضاوي، وكذا في بقية الصفات اهـ.

قال الشوشاوي: استدل المعتزلة على مذهبهم: بأنه اشتق ضارب وقاتل للفاعل، مع أن الضرب والقتل قائمان بغيرهما وهو المضروب والمقتول. وأجيب عن ذلك: بأن الضرب والقتل هو التأثير وهو قائم بالفاعل، وأما الذي قام بالمفعول فهو الأثر اهـ.

ومحل تحقيق المسألة علم الكلام.

وقول الناظم: (أعوز) معناه أعجز، قال في المصباح: وأعوزني المطلوب مثل أعجزني وزنا ومعنًى. وفي القاموس: أعوزه الشيء احتاج إليه. وعلى هذا اقتصر في الأصل، ولعل الأول أظهر، لأن حل المعنى فيه يوافق حل الإعراب، بخلاف الثاني، فهو حل معنى فقط. لذا قال بعضهم: على هذا المعنى لم أدر موقع الحق من الإعراب؟.

وفيه أن موقعها من الإعراب ظاهر، فهي فاعل أعوز، إلا أن تفسير المعنى لم يوافق وجه الإعراب. والله تعالى أعلم.

ولما تقدم أن شرط المشتق صدق المشتق منه شرع الناظم في بيان الصدق الحقيقي والمجازي، فقال:

(وحيثما ذو الاسم قام قد وجب وفرعه إلى الحقيقة انتسب)
(لدى بقاء الأصل في المحل بحسب الإمكان عند الجل)

يعني: أنه يجب في اللغة الاشتقاق من كل معنى له اسم، إذا قام ذلك المعنى بالمشتق، كاشتقاق العالم لمن قام به العلم، فإن لم يكن له اسم، كأنواع الروائح، امتنع الاشتقاق، لعدم ما يعبر به عنه.

فالمراد بالوجوب هنا الاستحقاق لا الوجوب الشرعي، قال ابن عاشور في حاشية التنقيح: «وجب» أي وجوبا بلاغيا عند اقتضاء الحال

التعبير عن أحوال الموصوف وصفاته، وإلا فليس الاشتقاق واجبا لإمكان السكوت عما لا حاجة للتعريف به.

ثم ذهب الجمهور إلى أن الفرع، وهو المشتق يشترط في كونه حقيقة بقاء الأصل الذي هو المشتق منه في المحل، إن أمكن بقاء ذلك المعنى، كالقيام، وإن كان مما ينقضي شيئا فشيئا، كالمصادر السيالة، كالتكلم، فالمعتبر بقاء آخر جزء منه، فالقائم لا يكون حقيقة إلا في حالة الاتصاف بالقيام، والمتكلم لا يكون متكلما حقيقة إلا في حال الكلام، والكلام كغيره من المصادر السيالة لا يقوم بالذات جملة، لتفاوته تدريجا بحسب الإمكان؛ ومقابل قول الجل قول ابن سينا وبعض المعتزلة بإطلاقه حقيقة على الفرع، ولو فارقه الأصل، فيصح عندهم تسمية القاعد قائما باعتبار قيام سابق، وضارب لمن تقدم منه ضرب، استصحابا للإطلاق. وهناك قول ثالث يرجع إلى تحرير محل الخلاف، أشار إليه الناظم بقوله:

(ثالثها الإجماع حيثما طرا   على المحل ما مناقضا يرى)

يعني: أن صاحب القول الثالث قال: أجمع المسلمون وأهل اللسان أنه لا يجوز تسمية المحل بالمعنى بعد مفارقته، حيث طرأ على المحل وصف وجودي يناقض الوصف الأول، كتسمية القاعد قائما، والمستيقظ نائما، لما سبق له من قيام ونوم. واحترز بالوجودي عن العدمي كالسكوت أي ترك الكلام بعد التكلم، وبالمناقض عما لا يناقض، كالتكلم والقيام، لاجتماعه معه.

وذكر في الأصل أنه يجوز مجازا، من باب تسمية أحد الضدين بالآخر. وقد تبع في ذلك الكمال في حاشيته، وقد تبعه على ذلك في نثر الورود.

ولعل العلاقة هي تسمية الشيء بما كان عليه، كما في قوله: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ الآية أي: الذين كانوا يتامى؛ ويشير لذلك قوله قبل هذا:



كتسمية القاعد قائما، لما سبق له من القيام. فتأمل.

والخلاف في غير ذلك، والأصح جريانه فيه فلا يظهر بينه وبين غيره فرق.

وقيل بالوقف عن الاشتراط وعدمه لتعارض دليليهما، فدليل الأول أنه كالمطلق قبل وجوده، ودليل الثاني الاستصحاب، وعزا هذا القول الزركشي في البحر للآمدي وابن الحاجب، ونوزع في ذلك بأنه بحث ذكره الآمدي على لسان الخصم.

أما إن كان الاشتقاق باعتبار قيام الوصف في المستقبل فمجاز اتفاقا نحو: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴿٣٠﴾﴾.

(عليه يبنى من رمى المطلقه فبعضهم نفى وبعض حققه)

يعني: أنه يبنى على الخلاف المذكور مسألة ذكرها أهل المذهب، وهي: من رمى زوجته المطلقة طلاقا بائنا بالزنا، هل يلاعنها أم لا؟ فبعض أهل المذهب نفى اللعان بينهما، لأنها ليست زوجة، وبعضهم حقق اللعان بينهما، أي أوجبه؛ ولابن المواز تفصيل راجع إلى القول الثالث، وهو إن تزوجت غيره لم يلاعن، وإلا لاعن، فكأنه رأى أن زواجها الثاني مانع من صدق كونها زوجة للأول قاله في الأصل.

والذي في البيان لابن رشد، كغيره من كتب المذهب، أن قول ابن المواز هو أن الزوج يحد، ولا يلاعن، ولم يذكروا عنه التفصيل المذكور أصلا؛ لكن ذكره حلولو في الضياء اللامع، قائلا: «أحسب أني رأيت في المذهب مسألة فقهية يمكن إجراؤها على الخلاف في هذه المسألة». ثم ذكرها كما تقدم. فلينظر قوله: «أحسب»، مع جزم الأصل. والله تعالى أعلم.

ومما يبنى على الخلاف مسألة المتبايعين في قوله ﷺ: «**المتبايعان**

بالخيار ما لم يفترقا»[١]، هل يتناول من صدرت منه المبايعة وانقضت أم لا؟، فعند الشافعي يتناوله حقيقة، ولهذا أثبت خيار المجلس بعد انعقاد البيع إلى أن يتفرقا بالأبدان؛ وعند أبي حنيفة لا يتناوله، ولذا لم يثبت خيار المجلس بعد انعقاد البيع، وأثبت الخيار ما لم يتفرقا بالأقوال التي هي الإيجاب والقبول اهـ من حاشية الجيزاوي[٢] على شرح العضد.

ونحوه للشيخ محمد جعيط في حاشيته على التنقيح، ثم قال: وذكر المصنف في الفرق السادس والتسعين بعد المائة بين قاعدة خيار المجلس وخيار الشرط أوجها عشرة لعدم عمل المالكية بالحديث، أهمها والمُسلَّم منها أنه معارض عندهم بعمل أهل المدينة، لأن عملهم كالخبر المتواتر، وهو مقدمٌ على خبر الآحاد، لكن نقل الأبي في شرح مسلم عن تقي الدين ما نصه: إن أريد عمل أهل المدينة السابقين فابن عمر رأسهم، وهو يقول بخيار المجلس، وإن أريد عمل اللاحقين فباطل، فهذا ابن أبي ذئب من أقران مالك وقد أغلظ على مالك لما بلغه أنه خالف الحديث اهـ

وقد ذكر القرافي بعد هذا وجها حادي عشر يقتضي الدلالة بالخبر على بطلان خيار المجلس، عكس ما تدعيه الشافعية، قال: وذلك مبنيٌّ على **ثلاثة قواعد: (القاعدة الأولى)** أن اسم الفاعل حقيقة في الحال، مجاز إذا مضى معناه على الأصح.

(القاعدة الثانية) أن ترتيب الحكم على الوصف يقتضي علية ذلك

---

(١) أخرجه أبو داود بهذا اللفظ في كتاب البيوع «باب في خيار المتبايعين» (رقم: ٣٤٥٦) وكذا النسائي في كتاب البيوع «باب ذكر الاختلاف على نافع في لفظ حديثه» (رقم: ٤٤٦٩)، وهو في البخاري بلفظ **«البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»** في كتاب البيوع «باب البيعان بالخيار. .إلخ» (رقم: ٢١١٠)، وكذا مسلم «باب الصدق في البيع والبيان» (رقم: ٣٨٥٨).

(٢) هو محمد أبو الفضل الوراقي الجيزاوي، شيخ الجامع الأزهر، فقيه مالكي عالم بالأصول من أهل مصر، واشتهر بتدريس المنطق والأصول. له تآليف، منها حاشية على شرح العضد وحاشيتي السعد والسيد، وتوفي عام: (١٣٤٦). الأعلام للزركلي: (٦/ ٣٣٠).

الوصف لذلك الحكم، نحو اقتلوا الكافر، وارجموا الزاني، واقطعوا السارق، ونحوها، فإن ترتيب هذه الأحكام على هذه الأوصاف يقتضي علية تلك الأوصاف المتقدمة لهذه الأحكام.

(القاعدة الثالثة) أن عدم العلة علة لعدم المعلول، فعدم الإسكار علة لعدم التحريم، وعدم الكفر علة لعدم إباحة الدماء والأموال، وعدم الإسلام في الردة علة لعدم العصمة، وهو كثير؛ وذلك أن المتبايعين حقيقة في حالة الملابسة عملا بالقاعدة الأولى، ووصف المبايعة هو علة الخيار عملا بالقاعدة الثانية، فإذا انقطعت أصوات الإيجاب والقبول انقطعت المبايعة، فتكون العلة قد عدمت، فيعدم الخيار المرتب عليها، فلا يبقى خيار بعدها، عملا بالقاعدة الثالثة، وهو المطلوب اهـ.

ثم قال جعيط: ومن المسائل المتفرعة على الخلاف صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبائع إذا مات المشتري قبل وفاء الثمن من قوله ﷺ: «**أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه**»[1]. فإن قلنا: إنه صاحب حقيقة باعتبار ما مضى رجع فيه، لاندراجه تحته، وهو مذهب الشافعي؛ وإن قلنا: إنه مجاز فلا، وهو مذهب أبي حنيفة، ويتعين الحمل على المستعير؛ ومذهبنا في هذه المسألة التفصيل بين الفلس والموت، ففي التفليس مخير، إن شاء ترك ذلك الشيء الذي باعه وحاص بثمنه، وإن شاء أخذه، وفي الموت هو أسوة الغرماء.

فإن قلت: ما بال المالكية لم تجر في المسألة على قاعدتهم أن اسم الفاعل مجاز فيما مضى كما جرت الحنفية؟ قلت: هو كثير في مذهب مالك، فتراهم يقولون بالقاعدة ويخالفونها في بعض الفروع لغرض يدعو إلى ذلك اهـ منه.

وقد استشكل القرافي نصوص ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟﴾، ﴿وَٱلسَّارِقُ

---

(١) الحديث أخرجه ابن ماجه في كتاب الأحكام «باب من وجد متاعه بعينه عند رجل قد أفلس» (رقم: ٢٣٦٠).

﴿وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ﴾، ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، ونحوها، بأنها تتناول من اتصف بالمعنى بعد نزولها الذي هو حال نطق النبي ﷺ مجازا، والأصل عدم المجاز، والإجماع على أن تناولها له حقيقة. ثم أجاب عنه بما سيأتي.

وقد أجاب عنه التاج السبكي تبعا لوالده تقي الدين السبكي بما أشار له الناظم بقوله:

(فما كسارق لدى المؤسس   حقيقة في حالة التلبس)

مراده بالمؤسس السبكيان، يعني أن التقي السبكي قد حمل قولهم: «إن اسم الفاعل حقيقة في الحال» على أنه حقيقة في حال التلبس بالمعنى، قال: وإنما سرى الوهم للقرافي من اعتقاده أن الماضي والحال والاستقبال بحسب زمان إطلاق اللفظ، وليس كذلك، والقاعدة صحيحة، لكنه لم يفهمها، واسم الفاعل ونحوه لا يدل على زمان النطق، فالمناط في الإطلاق الحقيقي حال التلبس، لا حال النطق، فاسم الفاعل مثلا حقيقة فيمن هو متصف بالمعنى حين قيامه به، حاضرا عند النطق، أو مستقبلا؛ ومجاز فيمن سيتصف به، وكذا فيمن اتصف به فيما مضى.

وقد درج على هذا ابنه التاج في جمع الجوامع، فقال: والجمهور على اشتراط بقاء المعنى في كون المشتق حقيقة، إن أمكن، وإلا فآخر جزء منه، ومن ثم كان اسم الفاعل حقيقة في الحال أي حال التلبس، لا النطق خلافا للقرافي اهـ.

والمراد التلبس العرفي، كما يقال: يكتب القرآن ويمشي من مكة إلى المدينة مثلا، ويقصد الحال، فليس المراد به الآن الحاضر، وهو ما لا يقبل الانقسام؛ لأن هذا اصطلاح الفلاسفة، بل المراد به أجزاء من الماضي والمستقبل متصل بعضها ببعض، لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا لذلك الفعل وإعراضا عنه، فالمتكلم حقيقة من يباشر الكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس أو سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلما، وكذا سائر أقوال الحال وأفعاله.

ومعنى كلام السبكي: أنه من أجل اشتراط الجمهور بقاء المشتق منه في كون إطلاق المشتق حقيقة كان اسم الفاعل موضوعا للمتصف بالحدث، فيلزمه أن لا يطلق حقيقة إلا إذا كان باعتبار حال الاتصاف وزمنه، فهناك في كل كلام زمانان: زمن ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه، وهو الذي يقال له: حال اعتبار الحكم، وزمان إثبات النسبة، وهو الذي يقال له: حال التكلم، وحال الحكم، فإذا قلنا مثلا: ضرب زيد، فزمان نسبة الضرب هو الزمان الماضي، إذ فيه ثبت الضرب لزيد واتصف به، وأما زمان إثبات هذه النسبة فهو حال التكلم بهذا الكلام، فلا يكون أحدهما عين الآخر؛ فالحال في قولهم: اسم الفاعل حقيقة في الحال المراد به حال التلبس بالحدث، وهو حال اعتبار الحكم وزمن ثبوت النسبة، فاسم الفاعل إنما يكون مجازا إذا أطلق على غير المتصف، باعتبار أنه كان اتصف، أو أنه سيتصف، وأما إطلاقه على المتصف باعتبار اتصافه فحقيقة، سواء كان الاتصاف في الحال، أو في الماضي، أو في المستقبل، هذا على رأي الجمهور، أما على رأي غيرهم ممن لا يشترط بقاء المعنى مطلقا، فإطلاقه على غير المتصف حقيقة استصحابا للأصل، إذا كان قد اتصف في الماضي، وأما إطلاقه على من يتصف في المستقبل فمجاز اتفاقا.

وهذا كله عند عدم التقييد بالأمس أو الغد، أما لو قلت: زيد ضارب أمس، أو غدا فحقيقة اهـ ملخصا من حاشية الجيزاوي على العضد. ونحوه لمحشي الأسنوي.

ولا فرق على هذا في الوصف من اسم فاعل أو مفعول بين كونه مسندا أو مسندا إليه.

ثم ما عليه السبكيان موافق لما عليه أهل البلاغة، فمذهبهم أن اسم الفاعل واسم المفعول عبارة عن ذات متصفة بالمصدر، من غير اعتبار زمان ولا حدوث، أي طرو بعد العدم، فالسارق حقيقة فيمن وقع منه الفعل في الحال والماضي والاستقبال، فلو ثبتت عليه السرقة في الماضي

لحكم عليه بالحد، ومن طرأت عليه السرقة بعد نزول الآية كان داخلا في معناها دخولا حقيقيا.

وإنما لم يحد من سرق قبل نزول الآية، لأن الإسلام يجب ما قبله، إن كان كافرا؛ أو لعدم التحريم عليه إذ ذاك، إن كان مسلما كذا في الأصل.

لكن السرقة ما حلت قط، فلعل الأوضح لو قيل: لعدم وجوب الحد إذ ذاك. والله تعالى أعلم.

وإنما يقطع من قامت عليه بينة بالسرقة، وإن كان غير متلبس بها الآن، فيلزم عليه أنه غير سارق حقيقة الآن، لأنه في وقت تلبسه بالسرقة صار سارقا حقيقة، فوجب عليه القطع في ذلك وجوبا مستمرا، لا أنه سارق الآن.

وأما جواب القرافي عن إشكاله فقد أشار إليه الناظم بقوله:

(أو حالة النطق بما جا مسندا وغيره العموم فيه قد بدا)

فـ (أو) لتنويع الخلاف، إشارة لقول القرافي بالفرق في ذلك بين المسند والمسند إليه، فيعتبر في كون الإطلاق حقيقة التلبس بالمعنى حالة النطق في المسند، أي المشتق المحكوم به، كزيد ضارب، إذ هو للحدث الحاصل بالفعل، فيلزمه حضور الزمان؛ وأما غيره، وهو متعلق الحكم، ولو لم يكن مسندا إليه اصطلاحا، فحقيقة في الأزمنة الثلاثة.

قال محمد جعيط في حاشيته على التنقيح: وشرح ما أراده المصنف من هذا الجواب أن محل القاعدة المقررة في أن إطلاق المشتق باعتبار الحال حقيقة إجماعا، وباعتبار المستقبل مجاز إجماعا، وباعتبار الماضي مختلف فيه، إذا كان محكوما به، وأما إذا كان متعلق حكم فهو حقيقة مطلقا، وذلك لأن حصول المعنى غير مشترط في الذات التي أطلق عليها المشتق زمن الحكم وقت عدم تعلق الحكم بتلك الذات، وأما وقت تعلق الحكم بتلك الذات فلا بد من حصول المعنى، فعليه زيد الذي لم يباشر

الزنى وعمرو الذي لم يباشر السرقة من مشمولات المشتق، يصح إطلاق الزاني والسارق عليهما حقيقة، ولكن الحكم عليهما بالقطع والجلد لا يكون إلا بعد التلبس بالمعنى.

وهذا الذي أشار إليه المصنف مبنيٌّ على ما يراه الشيخ ابن سينا من أن صدق وصف الموضوع على الذات صدق فعل، خلاف ما يراه الفارابي من صدق الإمكان.

فهذا تحرير ما أراده المصنف في قوله: وأما إذا كان متعلق حكم فهو حقيقة مطلقا؛ وليس معناه أنه لا يشترط في صدق المشتق إذا كان متعلق حكم حصول المعنى بالفعل في الذات التي أطلق عليها المشتق، ولو كان ذلك زمن الحكم عليه، كما فهمه بعض الأفاضل، لما يلزم عليه من الحكم على زيد الآن بالجلد بمجرد تهيئه للاتصاف بالزنا، وهو باطلٌ بالإجماع.

وما حملنا عليه كلام المصنف هو ما حمله عليه علامة الأنام المحقق الشيخ ابن عرفة، ورد على من فهمه على غير وجهه كالعلامة ابن عبد السلام[1].

قال ابن عرفة في ترجمة تحمل الشهادة من مختصره عن ابن رشد: ومن أهل العلم من أوجب الشهادة على كل من دعي إليها، لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا۟﴾، وليس بصحيح، لأن الشاهد لا يصح أن يسمى شاهدا إلا بعد أن يكون عنده علم بالشهادة، لا قبل ذلك.

قلت: ذكر ابن عبد السلام هذا الذي احتج به ابن رشد سؤالا، وتعقبه عنه بقوله: فإن قلت: الشاهد حقيقة من تحمل الشهادة لا من طلب منه تحملها على ما تقرر في أصول الفقه في مسائل الاشتقاق، فيترجح حمل النهي في الآية على الإباية من أداء الشهادة، لأنه حمل الكلمة على

---

(١) المراد به هنا المالكي شيخ ابن عرفة لا الشافعي شيخ القرافي، بدليل ما يأتي عنه في كلام ابن عرفة من نقله لكلام القرافي معبرا عنه ببعض حذاق المتأخرين.

حقيقتها، وعلى ما قلتموه يكون حملا لها على مجازها.

قلت: قال بعض حذاق المتأخرين: ذلك التفصيل في المشتق إنما هو إذا كان الوصف محكوما به، وإن كان متعلق حكم، كقوله: «اقتلوا المشركين» فهو حقيقة في الجميع فيما حصل وفيما يستحصل، فالشاهد في هذا الموضع حقيقة فيمن تحمل الشهادة وفيمن هو متهيئ لتحملها.

قلت: قوله: «فالشاهد في هذا الموضع حقيقة فيمن تحمل الشهادة وفيمن هو متهيئ لتحملها»، وهم نشأ عن عدم تحقيق فهم كلام من عبر عنه ببعض حذاق المتأخرين، وهو القرافي. وبيانه بذكر كلامه وتقرير فهمه بما يجب.

ثم ساق كلام القرافي، ثم قال: ففهم الشيخ ابن عبد السلام من قول القرافي: «فهو حقيقة مطلقا من غير تفصيل»، أنه لا يشترط في صدق المشتق على مسماه إذا كان متعلق الحكم حصول المعنى بالفعل في الذات التي أطلق عليها المشتق في وقت الحكم ولا قبله ولا بعده حين تعلق الحكم بالذات التي أطلق عليها المشتق، وقبله منه، ولذا قال: «فالشاهد في هذا الموضع حقيقة فيمن تحمل الشهادة وفيمن هو متهيئ لتحملها من غير تفصيل».

وهذا إنْ أراده القرافي فهو وهمٌ منه معه، وظني أن مراد القرافي أنه لا يشترط حصول المعنى في الذات التي أطلق عليها المشتق زمن الحكم، وأنه لا بد مع ذلك من شرطية حصوله فيه عند تعلق الحكم به، لأنه لو كان الأمر كما فهمه لزم ثبوت الحكم بالقطع في السرقة والجلد في الزنا بمجرد تهيئه للاتصاف بالسرقة والزنا وأمثالهما، كما زعم أن حكم النهي عن الإباية في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ﴾ هو أنه متعلق بمن هو متهيئ لتحملها، وهو باطلٌ بالإجماع والضرورة.

وقول القرافي: «كل من تحدث في هذه المسألة يذكرها عموما، وهو باطل». قلت: كل من ذكرها فيما علمت كالفخر الرازي والآمدي

والسراج[(١)] وغيرهم ممن له مشاركة في المنطق تدل على القطع بإحاطتهم بتحقيق مسألة صادقية العنوان على ذات المحكوم عليه، وهو المعبر عنه في هذه المسألة بمتعلق الحكم، ومن شرط العنوان عندهم صدقه بالفعل على الذات لا بالقوة[(٢)]، خلافا للفارابي، وهذا نص لشرط حصول المعنى في الذات التي أطلق عليها المشتق من حيث كونه متعلقا للحكم، فلعلهم إنما لم ينبهوا على هذا الذي زعم القرافي أنه انفرد بذكره اتكالا على ما علم من شرط صدق العنوان على الذات. والله أعلم انتهى كلام ابن عرفة[(٣)].

قال جعيط: وقد تبع المصنف في هذا التفصيل جمعٌ من الفحول إليهم المرجع في علمي المنقول والمعقول، منهم إماما أهل التحقيق والمعرفة: ابن عبد السلام وابن عرفة، وقد تقدم ما لهما؛ ومنهم العلامة الأبي في تفسيره عند الكلام على قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾، ومنهم المحقق المقري[(٤)] في أزهار الرياض حيث قال: شهدت مجلسا قرئ فيه على أبي زيد بن الإمام[(٥)] حديث: «**لقنوا موتاكم لا إله إلا**

---

(١) الظاهر أن المراد به سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي صاحب التحصيل اختصار المحصول.

(٢) المعروف عندهم مقابلة الفعل هنا بالإمكان الذي هو أعم من الفعل، لا القوة التي هي قبول حصول ما لم يحصل.

(٣) المختصر الفقهي (٩/٣٧٥، ٣٧٦). ط/مؤسسة خلف أحمد الحبتور للأعمال الخيرية. دبي.

(٤) المراد هنا المقري الحفيد، لأن الكتاب المذكور من تصانيفه، وهو صاحب الإضاءة ونفح الطيب، وهو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد الحافظ الأثري التلمساني المولد نزيل فاس ثم القاهرة الإمام المتكلم المؤلف الرحال العارف بالسير وأحوال الرجال المتفنن في العلوم، وتوفي بمصر سنة: ١٠٤١. الشجرة: (١/٤٣٤).
أما المقري الجد فهو صاحب القواعد، وهو محمد بن محمد بن أحمد الإمام الجليل العلامة المحقق، أحد مجتهدي المذهب قاضي الجماعة بفاس، لازم ابني الإمام، واستبحر في العلوم، توفي عام: (٧٥٨). نيل الابتهاج (بهامش الديباج) ص: ٢٤٩.

(٥) هو أكبر الأخوين الإمامين الجليلين المشهورين شرقا وغربا ابني الإمام التلمسانيين، أبو زيد عبد الرحمن، تخرج بهما كثير، منهم المقري الجد، توفي سنة: (٧٤٣). نيل الابتهاج (بهامش الديباج) ص: ١٦٦.

الله»[١] من صحيح مسلم، فقال الأستاذ أبو إسحاق بن حكم السلوي[٢]: هذا الملقن محتضر حقيقة ميت مجازا، فما وجه ترك محتضريكم إلى موتاكم، والأصل الحقيقة؟

فأجاب أبو زيد بجواب لم يقنعه؛ وكنت قد قرأت على الأستاذ بعض التنقيح، فقلت: قال القرافي: إن المشتق إنما يكون حقيقة في الحال مجازا في الاستقبال، مختلفا فيه في الماضي، إذا كان محكوما به، أما إذا كان متعلق الحكم كما هنا فهو حقيقة مطلقا إجماعاً؛ وعلى هذا التقرير لا مجاز اهـ.

وقد يتوقف في جواب العلامة المغربي[٣] عن السؤال بما حرره الشهاب[٤]، لأن محل كلامه فيما صح تعلق الحكم به في مطلق زمان، وقد قام به معنى المشتق كالجلد فإنه يصح أن يتعلق بمن قام به موجبه في أي زمان؛ وهنا لا يصح تعلق التلقين بمن مات في أي وقت، بل يتعين الحمل على المجاز، والداعي للعدول عن الحقيقة مع أصالتها هو التنبيه على أن التلقين إنما يكون عند قرب الوفاة، بحيث يعد كالميت، لا قبله لما فيه من إيحاش الميت. تأمل اهـ.

ومنهم - أي من تبع المصنف في هذا التفصيل - الفاضل الأسنوي في شرح المنهاج اهـ ملخصا من الحاشية.

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الجنائز «باب تلقين الموتى لا إله إلا الله» (رقم: ٢١٢٣).

(٢) هو إبراهيم بن حكم الكناني السلوي أبو إسحاق، من مشايخ المقري الجد قال فيه: هو شيخنا مشكاة الأنوار يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، وقال: نظرت معه يوما في تكملة بدر الدين ابن مالك لشرح التسهيل لأبيه، ففضلت عليه كلام أبيه، ونازعني الأستاذ، فقلت: (عهود من الآبا توارثها الأبنا)، فما رأيت بأسرع من أن قال: (بنوا مجدها لكن بنوهم لها أبنى) فبهت من العجب، توفي عام: (٧٣٧). نيل الابتهاج (بهامش الديباج) ص: ٢٤٩.

(٣) أراد به المقري المذكور كما هو ظاهر.

(٤) يعني شهاب الدين القرافي.

قلت: قوله: ومنهم المحقق المقري في أزهار الرياض إلخ ظاهره أن صاحب الحكاية هو أبو العباس المقري مؤلف الكتاب، وليس كذلك، بل هو ناقل عن جده الإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد المقري في أول رحلته المسماة بنظم اللآلي في سلوك الأمالي، فقد أثبت فيها فوائد بديعة، وقد بدأها بذكر شيخيه ابني الإمام التلمسانيين.

وقد اعترض الكوراني(١) في الدرر اللوامع تفرقة القرافي، وقال: إنه كلام من لا تحقيق عنده. لكن تعقب كلامه الجيزاوي، فقال: إن لتفرقة القرافي وجها، لأن ابن سينا قد اعتبر في الموضوع الاتصاف بالوصف العنواني بالفعل اهـ.

أما النحويون فاسم الفاعل والمفعول عندهم يراد به الحدوث في الزمان الحاضر وقت النطق، وإطلاقه على المتصف به قبل ذلك وبعده مجاز.

قال البرماوي: تكميل ما تحرر في جواب شبهة القرافي أن اللفظ على أربعة أقسام: قسم وضع للزمان المعين كأمس وغدا والآن، وقسم وضع مجردا عن الدلالة على الزمان تضمنا والتزاما كأسد، فهذا لا يتصف من حيث الأزمنة لا بحقيقة ولا مجاز، وقسم وضع للحدث والزمان المعين كالأفعال، فالزمان فيها جزء من مدلولها، فهذه حقيقة فيما وضعت له، مجاز إن استعملت في غيره، فالفعل الماضي وضع للحدث والزمان الماضي، فإذا أريد به الاستقبال نحو ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ﴾، أو الحال، كقام الآن، ونحو ذلك، كان مجازا قطعا، والمضارع فيه خمسة مذاهب: كونه للحال لا للاستقبال، عكسه، كونه حقيقة في الحال ومجازا في الاستقبال، عكسه، حقيقة فيهما، فيكون مشتركا، وظاهر التسهيل اختياره، فمتى استعمل في الماضي كان مجازا قطعا، وكذا لو استعمل في غير ما هو

---

(١) هو أحمد بن إسماعيل عالم بلاد الروم، تميز في الأصلين والمنطق وغيرها، وشرح جمع الجوامع وكثر تعقبه المحلي بما اختلف الفضلاء فيه تصويبا وردا، توفي عام: (٨٩٣). الضوء اللامع (٢٤١/١).

موضوع له عند القائل به. وقسم رابع وهو نحو أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة ونحو ذلك، فما أريد به الثبوت من أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات مطلقا لا دلالة له على زمان، بل يصير كأسد، وعليه حُمل ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، نحو ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾، ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾، وإن قصد الحدوث به كما يقصد بالأفعال ـ ولهذا أعمل عمل الفعل ـ فدلالته على الزمان بالالتزام لا بالتضمن، كما هو شأن الفعل، فيطرقه الانقسام للحقيقة والمجاز اهـ.





فصل
في الترادف

قال الجرجاني: الترادف هو توارد لفظين أو ألفاظ في الدلالة على الانفراد بحسب أصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة.

فخرج بقيد الانفراد التابع والمتبوع، وباعتبار أصل الوضع الألفاظ الدالة على معنى واحد مجازا، والتي يدل بعضها مجازا وبعضها حقيقة، وبوحدة المعنى ما يدل على معانٍ متعددة كالتأكيد والمؤكد، وبجهة الوحدة الحد والمحدود.

(وذو الترادف له حصول وقيل: لا، ثالثها التفصيل)

يعني: أن المترادف واقع في الكلام العربي، قرآنا أو غيره، في الأسماء كالإنسان والبشر؛ وفي الأفعال كقعد وجلس؛ وفي الحروف كنعم وجير. وهذا أصح الأقوال؛ خلافا لأبي العباس ثعلب، وأبي الحسين أحمد بن فارس؛ حيث أنكرا المترادف؛ زاعمين أن ما يظن مترادفا كالإنسان والبشر متباين بالصفة، فالأول من الإنس أو النسيان، والثاني من ظهور البشرة.

ورد بأنهم يطلقون هذه الألفاظ ولا تخطر ببالهم هذه المعاني، وذلك يقتضي عدم اعتبار ذلك في المعنى، وإلا لم يتصور إطلاقهم له، من غير ملاحظة ذلك، مع أنه جزء المعنى على هذا التقدير، ولا يمكن استعمال

اللفظ في معناه من غير ملاحظة جزئه انتهى. قاله العبادي.

قال في رفع الحاجب: وسبيل الرد عليهما صور لا محيص عنها؛ كأسد وسبع في الأعيان؛ وجلوس وقعود في المعاني. وأوضح من ذلك التمثيل بالبر والحنطة؛ وإلا فقد يقولان: موضوع السبع أعم من الأسد؛ وعليه حديث: «**نهي عن أكل كل ذي ناب من السباع**»[١]؛ والجلوس: الاستقرار عن قيام، والقعود: الاستقرار عن اضطجاع، وقيل: عكسه.

والرد عليهما أيضاً بما في سنن أبي داود والترمذي وابن ماجه من حديث العباس بن عبد المطلب ـ رضي الله تعالى عنه ـ قال: كنا جلوسا عند رسول الله ﷺ بالبطحاء، فمرت سحابة، فقال ﷺ: «**أتدرون ما هذا؟** فقلنا: السحاب، قال: «**والمزن**»، قلنا: والمزن، قال: «**والعنان**»». الحديث[٢].

قال منكرو الترادف: لو وقع الترادف لعري اللفظ عن الفائدة؛ لحصولها باللفظ الآخر؛ لأنه كافٍ في الإفهام.

والجواب: أن فائدته التوسعة في العبارة، وتيسير النظم والنثر والروي، والتجنيس والمطابقة؛ فلا يخفى أن قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُقْسِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُواْ غَيْرَ سَاعَةٍ﴾ أبلغ من قولنا: ما لبثوا غير لحظة، وقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ أوقع من قولنا: وهم يتوهمون أنهم يحسنون، وأقسام الجناس كثيرة معروفة في البديع، وتيسير المطابقة وهي الجمع بين المتضادين مع مراعاة التقابل فيه نحو: ﴿فَلْيَضْحَكُواْ قَلِيلًا وَلْيَبْكُواْ كَثِيرًا﴾.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الذبائح والصيد «باب أكل كل ذي ناب من السباع» (رقم: ٥٥٣٠)، ومسلم في كتاب الصيد والذبائح «باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع» (رقم: ٤٩٨٩).

(٢) الحديث أخرجه أبو داود في سننه في كتاب السنة «باب في الجهمية» (رقم: ٤٧٢٣)، والترمذي في أبواب تفسير القرآن «باب ومن سورة الحاقة» (رقم: ٣٣٢٠)، وابن ماجه في كتاب السنة «باب فيما أنكرت الجهمية» (رقم: ١٩٣).

قال الأصفهاني في بيان المختصر: ولا مدخل في تيسير المطابقة بهذا المعنى للترادف، إلا أن تفسر المطابقة بالجمع بين الضدين بحيث يكون أحدهما موازنا للآخر، كقول بعضهم:

فلا الجود يفني المال والجد مقبل ولا البخل يبقي المال والجد مدبر

فحينئذٍ يكون له مدخل في تيسيرها اهـ.

ثالث الأقوال: التفصيل، أي يجوز في اللغة، ويمنع في الشرعيات، لأن الترادف على خلاف الأصل، للحاجة إليه في النظم والسجع وتيسر النطق كالبر والقمح للألثغ، والجناس، وتلك الحاجة منتفية في كلام الشارع. قاله الرازي في المحصول. واعترضه القرافي بالفرض والواجب عند غير الحنفية، ورد بأنها أسماء اصطلاحية لا شرعية، إذ الشرعي ما وضعه الشارع؛ وقيل: من فوائده في كلام الشارع إصلاح الفاصلة.

قال في رفع الحاجب: وقد توهم بعضهم أن الحد والمحدود، ونحو: عطشان نطشان، أي الاسم وتابعه كخراب يباب، أنهما من الترادف، لما رأى أن كلًّا من الحد والمحدود يستلزم صدقه صدق الآخر، وأن معنى التابع والمتبوع واحد.

والأصح أنهما غير مترادفين؛ ومذهبه في الحد ضعيف؛ لأن الحد يدل على المفردات، أعني أجزاء المحدود بالتفصيل، والمحدود يدل عليها بالإجمال.

وأما في التابع ففي غاية السقوط؛ إذ التابع لا يقوم مقام المتبوع؛ بخلاف المترادفين، ولا يستعمل منفردا عن المتبوع اهـ

ومرادهم بالحد الحقيقي، لأن اللفظي مرادف، ودعوى الترادف في الرسمي بعيدة جدا قاله الجرجاني.

قال ابن عاصم:

(وهل يفيد التال للتأييد كالنفي للمجاز بالتوكيد)

قوله: التال بحذف الياء للوزن. يعني أنهم اختلفوا، هل يفيد التالي أي التابع، وهو اللفظ المهمل الذي تذكره العرب بعد متبوعه على وزنه، كحسن بسن، وشيطان ليطان، (للتأييد) أي التقوية أم لا؟. يريد أنهم اختلفوا فيه، هل يفيد التأكيد للمتبوع أو لا؟ والأول الصحيح، وإلا كان عبثا.

قال في رفع الحاجب: وأطلق البيضاوي في منهاجه أن التابع لا يفيد، والآمدي قال: قد لا يفيد معنى أصلا؛ بإثبات «قد»، والإمام قال في المحصول: شرط كونه مفيدا تقدم الأول عليه. قلت: ويفيد التقوية حينئذٍ؛ هذا هو الحق اهـ بتصرف يسير.

وقوله: (كالنفي للمجاز بالتوكيد) يعني أنه اختلف أيضاً في التوكيد هل يرفع المجاز أم لا؟ فعلى أنه لا يرفعه يكون كالتابع في إفادة التأكيد فقط، وهو ما اختاره القرافي، وعلى أنه يرفعه يرفعه مع التقوية، وهو للمازري، والفرق بينهما أن التأكيد يفيد مع التقوية رفع المجاز على الراجح، بخلاف التابع، وأن التابع يشترط أن يكون على وزن المتبوع، وأن لا يكون له مدلول في نفسه، ولهذا لا يذكر وحده، بخلاف التوكيد فيهما.

قلت: ولينظر في ذلك مع عدهم باب أكتع من هذا الباب، كما في المزهر، قال: وقد ترد أكتع وحدها دون أجمع، قال ابن مالك في الكافية:

وصيغ من كتع وبصع وبتع ... موازنات للمصوغ من جمع
من بعده، وقد يجيء أكتع ... منفردا، والنُّقل فيه يتبع
كليتني كنت صبيا مرضعا ... تحملني الذلفاء حولا أكتعا

إلا أن يقال: إنه نادر، لا يعتد به.

ثم رأيت في التقرير والتحبير نحو هذا، بعد أن ذكر الفروق بين الثلاثة، قال: ثم الذي يتلخص في الفرق بين التابع والمرادف والمؤكد أن التابع يشترط فيه زنة الأول دونهما، وذكر متبوع واحد معين قبله دونهما، نعم يشترط ذكر المؤكد قبل المؤكد، ولا ترتيب لازم في المترادفين؛ ويستعمل كل من المترادفين منفردا، بخلاف المؤكد، فإن منه ما لا يستعمل كذلك كأجمع. ثم هذا فيما عدا أكتع وأبتع وأبصع بمهملة ومعجمة، فأما هي فإتباع لأجمع عند كثير، منهم ابن الحاجب، حتى نص على أن ذكرها بدونه ضعيف. والله تعالى أعلم اهـ.

ولينظر أيضاً ما الفرق بينه إذا لم يكن له معنى في نفسه وبين الحرف؟ والذي يلوح من كلامهم في الفرق أن الحرف معناه في غيره، والتابع له معنى في نفسه، هو معنى متبوعه، إلا أنه لا يظهر معناه إلا مع غيره، وهو لفظ المتبوع. والله تعالى أعلم.

(وللرديفين تعاور بدا إن لم يكن بواحد تعبدا)
(وبعضهم نفى الوقوع أبدا وبعضهم بلغتين قيدا)

يعني: أنه اختلف هل تجب صحة إقامة كل من المترادفين مقام الآخر، في ذلك **ثلاثة أقوال**:

الأول: الوجوب مطلقا، بمعنى أنه إذا صح النطق بأحدهما في تركيب يلزم أن يصح النطق فيه بالآخر قاله في البحر المحيط.

والثاني: عدمه مطلقا، بمعنى أن جواز تبديل أحدهما بالآخر غير لازم. قاله في تشنيف المسامع.

والثالث: التفصيل: فيجب إن كانا من لغة واحدة، بخلاف اللغتين.

والأول هو الأصح، كما لابن الحاجب. قال الأسنوي: لأن المقصود إنما هو المعنى دون اللفظ، فإذا صح المعنى مع أحد اللفظين وجب بالضرورة أن يصح مع اللفظ الآخر، لأن معناهما واحد اهـ. أي واتحاد المعنى هو مقتضي ذلك، وإذا وجد المقتضي لشيء كان امتناعه

لمانع قطعا، ولا يتصور هنا مانع إلا من جهة المعنى أو التركيب، وكلاهما منتف قاله الجرجاني.

وبانتفاء المانع من الجهتين صرّح العضد، فقال: أما من جهة المعنى فلأنه واحد فيهما، وأما من جهة التركيب فلأنه لا حجر في التركيب، إذا صح وأفاد، وذلك معلوم من اللغة قطعا اهـ.

وتعقبه الجيزاوي بقوله: قول الشارح: (فلأنه لا حجر في التركيب) رد بأنه يقال: «صلى عليه»، دون «دعا عليه». وقد سبقه إلى ذلك القرافي في نفائس الأصول.

وهذا ما لم يكن أحد المترادفين متعبدا بلفظه، كلفظ «الله أكبر»، فإنه لا يجوز إبداله بمرادفه. لكن هذا منع من جهة الشرع، لا من جهة اللغة التي الكلام فيها. فلا حاجة إلى هذا التقييد؛ وقد تبع الناظم فيه السبكي.

وأما القول الثاني وهو عدم الوجوب مطلقا، أي في لغة واحدة، أو لغتين، فقد اختاره صاحب الحاصل وصاحب التحصيل، وقال في المحصول: إنه الحق، لأن صحة الضم قد تكون من عوارض الألفاظ أيضاً، لأنك إذا ضممت كلمة فارسية لكلمة عربية كان كضم مستعمل إلى مهمل. قال: وإذا عقلنا ذلك في لغتين فلم لا يجوز مثله في لغة؟.

وقالوا: لو صح وقوع كل من المترادفين مكان الآخر لصح «خداي أكبر» كما يصح «الله أكبر»، لأنه مرادفه، واللازم منتف.

والجواب أولا: بالتزام صحة «خداي أكبر» ممن يفهمه، للخلاف فيه، ولا إلزام إلا بمجمع عليه إذا لم يثبت بدليل سواه. وهذا الجواب يقتضي صدق عموم الدعوى، وهي وقوع أحدهما مكان الآخر، سواء كان المترادفان من لغةٍ واحدة أو من لغتين.

وثانيا: بالفرق بين المترادفين من لغة واحدة وبينهما من لغتين، فإنه يجوز أن يقع كل من المترادفين مكان الآخر إذا كانا من لغة واحدة، لعدم المانع، وهو اختلاط اللغتين المستلزم لضم مهمل إلى مستعمل باعتبار كل

من اللغتين، فإن لفظ إحدى اللغتين بالنسبة إلى الأخرى مهمل؛ ولا يجوز أن يقع كل منهما مقام الآخر إذا كانا من لغتين، لوجود المانع، وهو اختلاط اللغتين اهـ.

قال الجرجاني: والجواب الثاني بالفرق يقتضي تخصيصه بالمترادفين من لغةٍ واحدة. قيل: والحق أن المجوز إن أراد أنه يصح في القرآن فهو باطل قطعا، وإن أراد في الحديث فهو على الخلاف الذي سيأتي، وإن أراد في الأذكار والأدعية فهو إما على الخلاف أو المنع رعاية لخصوصية الألفاظ فيها؛ وإن أراد في غيرها فهو صواب، سواء كانت من لغةٍ واحدةٍ أو أكثر اهـ.

وأما القول الثالث فقد صححه البيضاوي في المنهاج، وقد تقدم وجهه.

قال في الأصل: فإن قلت: كيف يتصور نفي وقوع كل من الرديفين مكان الآخر، لأنه حينئذٍ يتعذر التكلم بمعنى له لفظان، فإنه إذا عبر بأحدهما فقد عبر بأحد الرديفين مكان رديفه. قلت ـ والله تعالى أعلم ـ: إن ذلك يظهر في معنى لغتين: قيسية وتميمية، فالتميمي لا يتكلم بالقيسية كالعكس، لأن العربي لا يتكلم بغير لغته، والتميمية والقيسية لغة واحدة بالنسبة للعجمية اهـ.

ثم أشار الناظم إلى مسألة بناها على هذا الخلاف، قال:

(دخول من عجز في الإحرام بما به الدخول في الإسلام
أو نية أو باللسان يقتدي ....)

يعني: أنه مما ينبني على الخلاف المذكور من عجز عن تكبيرة الإحرام، هل يدخل الصلاة باللفظ الذي دخل به في الإسلام، لأنه يؤدي معنى الله أكبر، وهذا بناء على تعاور الرديفين في اللغة الواحدة، أو يدخل بالنية فقط، بناء على عدم التعاقب، قال خليل: «وإنما يجزئ الله أكبر، فإن عجز سقط»، أو يدخل بلسانه العجمي الذي يتكلم به، بناء على

التعاقب ولو بين لغتين، وهو للحنفية الذين يجيزون الدخول في الصلاة بمرادف التكبير من العجمية.

وقوله: (يقتدي) أي يتبع، خبر قوله: دخول من عجز. أي يبنى على الخلاف المذكور.

هذا ما قاله الناظم، وأصله لحلولو في شرح التنقيح، ونصه: اختلف أهل مذهبنا في العاجز عن النطق بتكبيرة الإحرام لكونه أعجميا هل يعبر عنها بلغته، أو تكفيه النية، أو يدخل الصلاة بما دخل به في الإسلام؟ على أقوال اهـ. ومثله له في الضياء اللامع أيضاً.

وقد سبقه إلى ذكر هذا الخلاف أبو الحسن الرجراجي في مناهج التحصيل، قال: اختلفوا في الأعجمي الذي لا يحسن العربية: كيف يفتتح الصلاة؟ فقال ابن القاسم في «المدونة»: لا يفتتح الصلاة بالعجمية، ولم يذكر كيف يفعل. وقال أبو الفرج: لا يجزئه غير التكبير يدخل به، أو الحروف التي أسلم بها. وقال أبو محمَّد عبد الوهاب: من شيوخنا من يقول: يُحْرِمُ بلسانه ـ يريد بالعجمية ـ، ومنهم من يقول: يعتقد الدخول في الصلاة بقلبه من غير نُطق. فيتحصل من هذه الجملة **ثلاثة أقوال**:

أحدها: أنه لا يجزئه إلا التكبير.

والثاني: أنه يجزئه أن يُحْرِم بالعجمية.

والثالث: يجزئه أن يعتقد الدخول فيها بقلبه اهـ.

وقد بنى الرجراجي هذا الخلاف على أصلٍ آخر، وهو هل في القرآن ألفاظ عجمية أم لا؟. قال إثر ما سبق عنه: وسبب الخلاف اختلاف الأصوليين في القرآن هل اشتمل على لغةٍ سوى العرب أم لا؟.

فمن ذهب إلى أن القرآن نزل بلغة العرب خصوصا وخلوصا، وأنه كله عربيٌّ مُبين، ولم يوجد فيه من العجمية شيء، يقول: إنه لا يُحرم بالعجمية؛ لأن الذي فهم من كلام العرب في لفظ التكبير لم يفهم من إحرامه بالعجمية؛ لأنه لا يدري أنه كما قال، وأنه يسمي الله بما لم يسم

به نفسه. ولا خلاف بين أهل السنة أن من سمَّى الله عزّ وجلّ بما لم يسم به نفسه أن ذلك كفر.

ومن ذهب إلى أن القرآن فيه ما ليس من لغة العرب «كالأبِّ»، و ﴿أَنْ أَدُّوٓاْ﴾، وأن «الأبَّ»: كلمة فارسية، و«أن أدوا»: كلمة بربرية، يقول: إن له الإحرام بالعجمية؛ لأن الله تعالى سمى نفسه بكل لسان، أعلمهم كيف يدعونه بألسنتهم، فقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾، وقال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾.

وإلى أن القرآن اشتمل على كلام سوى كلام العرب، وإلى أن قوله: ﴿أَنْ أَدُّوٓاْ إِلَىَّ عِبَادَ ٱللَّهِ﴾ لغة بربرية، ذهب الفقيه الأجل الإمام الأنبل أبو زكريا يحيى بن ملول الزناتي[1] في تعليقه على «البرهان» اهـ.

وقد صرح اليوسي في بدوره بأنه لم يظهر للبحث في تعاور الرديفين طائل. قال: اعلم أن هذه المسألة يوردونها كما ترى مطلقة، وهي مفتقرة إلى تحقيق، فإن البحث إن كان فيمن يروم التعبير عن المعاني ابتداء فكونه يعبر بأي المترادفين شاء مكان الآخر أمر ضروري الجواز، وإن كان البحث فيمن يروم أن يزيل لفظا قد وقع في كلام، ويجعل بدله آخر، فإما أن يكون ذلك كلام نفسه، أو كلام غيره، فإن كان الأول فلا بأس ما لم يعرض مانع من خارج، وإن كان كلام غيره، فإن كان كلام الله تعالى أو ما تعبد بلفظه فلا يجوز، لا من جهة اللغة، بل للحكم الشرعي، وإن كان ذلك من كلام النبي ﷺ فهو داخل في الخلاف الآتي في نقل الحديث بالمعنى، وإن كان ذلك في شعر العرب المنقول للاحتجاج به في علوم العربية فلا ينبغي أن يشك مسلم في امتناع التبديل فيه، لأن الحجة في ألفاظه، والشريعة موقوفة عليه.

---

(١) هو أبو زكريا يحيى بن أبي ملول بن عشيرة الزناتي، فقيه كامل شافعي المذهب، ترجم له أبو طاهر السلفي في معجم السفر (ص: ٤٣٨) ط: المكتبة التجارية بمكة المكرمة.

ثم قال: فإذا لم يتنزل البحث المذكور في القرآن ولا الحديث ولا شعر العرب لم يبق له قرار يكون له فيه طائل، غير ما يقع من عبارات الناس وكلام المصنفين، والعمل جار في ذلك كله بالنقل بالمعنى من غير نكير. فأي محل لهذه المسألة؟ اهـ. وقد تقدم عن الجرجاني قريب منه.

(...................... والخلف في التركيب لا في المفرد)

أي: أن الخلاف المذكور في حالة التركيب فقط، وأما في حال الإفراد، كما في تعديد الأشياء من غير عامل ملفوظ به ولا مقدر فيجوز اتفاقا قاله البيضاوي. وظاهر الرازي المنع مطلقا.

(إبدال قرآن بالاعجمي جوازه ليس بمذهبي)

يعني: أن جواز إبدال القرآن في الصلاة مثلا بما يؤدي معناه من اللغات الأعجمية ليس بمذهبي، أي ليس بمذهبنا، بل مذهب أبي حنيفة، وخالفه صاحباه، والإجماع يرد عليه، لأنه متعبد بلفظه. قاله في الأصل.

قلت: حاصل ما في كتب الأحناف أن القراءة في الصلاة بالأعجمية عند العجز عن العربية جائزة اتفاقا بين الإمام وصاحبيه؛ وأما مع القدرة فتجوز عند الإمام دونهما؛ وقد صحح أئمتهم رجوع أبي حنيفة إلى قولهما.

قال السرخسي(١) في المبسوط: إذا قرأ في صلاته بالفارسية جاز عند أبي حنيفة رحمه الله، ويكره، وعندهما لا يجوز إذا كان يحسن العربية، وإذا كان لا يحسنها يجوز.

ثم قال في توجيه القولين: وأبو يوسف ومحمد رحمهما الله قالا: القرآن معجز، والإعجاز في النظم والمعنى، فإذا قدر عليهما فلا يتأدى

---

(١) هو محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر السرخسي الإمام الكبير شمس الأئمة صاحب المبسوط وغيره، أحد الفحول الأئمة الكبار أصحاب الفنون أملى المبسوط نحو خمسة عشر مجلدا وهو في السجن بأوزجند، مات في حدود (٤٩٠) طبقات الحنفية (٢ /٢٨ ـ ٢٩).

الواجب إلا بهما، وإذا عجز عن النظم أتى بما قدر عليه، كمن عجز عن الركوع والسجود يصلي بالإيماء؛ وأبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ استدل بما روي أن الفرس كتبوا إلى سلمان ﷺ أن يكتب لهم الفاتحة بالفارسية، فكانوا يقرؤون ذلك في الصلاة حتى لانت ألسنتهم للعربية، ثم الواجب عليه قراءة المعجز، والإعجاز في المعنى، فإن القرآن حجة على الناس كافة، وعجز الفرس عن الإتيان بمثله إنما يظهر بلسانهم، والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا محدث، واللغات كلها محدثة، فعرفنا أنه لا يجوز أن يقال: إنه قرآن بلسان مخصوص، كيف وقد قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾﴾، وقد كان بلسانهم اهـ.

وفي المحيط البرهاني لبهاء الدين بن مازة الحنفي[١] عن أبي سعيد البردعي[٢] أن أبا حنيفة إنما جوَّز القراءة بالفارسية خاصة دون غيرها من الألسنة واللغات، قال: والأصح أن الاختلاف في جميع الألسنة واللغات؛ ثم إنما يجوز عند أبي حنيفة إذا كان مقطوع القول بأن ما أتى به هو المعنى، ويكون على نظم القرآن، فأما إذا لم يكن على نظم القرآن فلا يجوز اهـ.

وفي البداية[٣]: (فإن افتتح الصلاة بالفارسية أو قرأ فيها بالفارسية أو ذبح وسمى بالفارسية، وهو يحسن العربية، أجزأه عند أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ؛

---

(١) هو الشيخ الإمام العلامة، برهان الدين محمود بن تاج الدين أحمد بن الصدر الشهيد برهان الأئمة عبد العزيز بن عمر بن مازة البخاري الحنفي، المتوفى: سنة (٦١٦). كشف الظنون (١٦١٩/٢).

(٢) هو أحمد بن الحسين أبو سعيد البردعي، أحد الفقهاء الكبار وأحد المتقدمين من مشايخ الحنفية ببغداد، تفقه عليه أبو الحسن الكرخي، أقام ببغداد سنين كثيرة يدرس، ثم خرج إلى الحج فقتل في وقعة القرامطة مع الحجاج سنة سبع عشرة وثلاثمائة. الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٦٦/١).

(٣) هي كتاب «بداية المبتدي» في الفروع الحنفية، للشيخ الإمام أبي الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني، الحنفي، المتوفى سنة (٥٩٣)، وهو مختصر ذكر فيه: أنه جمع بين: (مختصر القدوري)، و (الجامع الصغير). كشف الظنون (٢٢٧/١).

وقالا: لا يجزئه إلا في الذبيحة، وإن لم يحسن العربية أجزأه).

قال في الهداية[١]: أما الكلام في الافتتاح فمحمد مع أبي حنيفة في العربية، ومع أبي يوسف في الفارسية أي حيث لم يجوزه بها، لأن لغة العرب لها من المزية ما ليس لغيرها.

وأما الكلام في القراءة فوجه قولهما أن القرآن اسم لمنظوم عربي كما نطق به النص، إلا أنه عند العجز يكتفى بالمعنى كالإيماء، بخلاف التسمية، لأن الذكر يحصل بكل لسان.

ولأبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَفِى زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾﴾، ولم يكن فيها بهذه اللغة، ولهذا يجوز عند العجز، إلا أنه يصير مسيئا لمخالفته السنة المتوارثة، ويجوز بأي لسان كان سوى الفارسية، وهو الصحيح لما تلونا أي من الآية السابقة، والمعنى لا يختلف باختلاف اللغات، والخلاف في الاعتداد، ولا خلاف في أنه لا فساد، ويروى رجوعه في أصل المسألة إلى قولهما، وعليه الاعتماد، والخطبة والتشهد على هذا الاختلاف، وفي الأذان يعتبر التعارف اهـ.

وذكر العيني في شرح الهداية أن رجوع الإمام إلى قولهما رواه أبو بكر الرازي[٢] وغيره.

وفي البحر الرائق شرح كنز الدقائق[٣] عند قول الكنز: «كما لو قرأ عاجزا»: أي لو قرأ بالفارسية حالة العجز عن العربية فإنه يصح، وهذا

---

(١) هي شرح المرغيناني المذكور آنفا على بدايته، وكان ببركة زهده وورعه كتابه مقبولا بين العلماء. انظر كشف الظنون (٢/٢٠٢٢).

(٢) هو أحمد بن علي أبو بكر الرازي الإمام الكبير الشأن المعروف بالجصاص، وهو لقب له وكتب الأصحاب والتواريخ مشحونة بذلك، وله من المصنفات: «أحكام القرآن» و«شرح مختصر شيخه أبي الحسن الكرخي»، وله كتاب مفيد في أصول الفقه، توفي سنة (٣٧٠). الجواهر المضية في طبقات الحنفية (١/٨٤).

(٣) للشيخ زين الدين بن إبراهيم ابن محمد بن محمد الشهير بابن نجيم الحنفي المتوفى سنة: (٩٧١)، وصل إلى آخر كتاب الإجارة، وله كتاب الأشباه والنظائر وغير ذلك، أما كنز الدقائق فهو تأليف الشيخ الإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي المتوفى سنة: (٧١٠).

بالاتفاق قيد بالعجز؛ لأنه لو كان قادرا فإنه لا يصح اتفاقا على الصحيح، وكان أبو حنيفة أولا يقول بالصحة نظرا إلى عدم أخذ العربية في مفهوم القرآن، ولذا قال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا﴾، فإنه يستلزم تسميته قرآنا أيضاً لو كان أعجميا، ثم رجع عن هذا القول ووافقهما في عدم الجواز، وهو الحق؛ لأن المفهوم من القرآن باللازم إنما هو العربي في عرف الشرع، وهو المطلوب من قوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ اهـ.

وفي حواشي ابن عابدين[1] على البحر الرائق أنه قد ثبت رجوع الإمام إلى قول صاحبيه في مسألة القراءة. وفي الدر المختار[2] أن رجوعه إليهما هو الأصح، وعليه الفتوى.

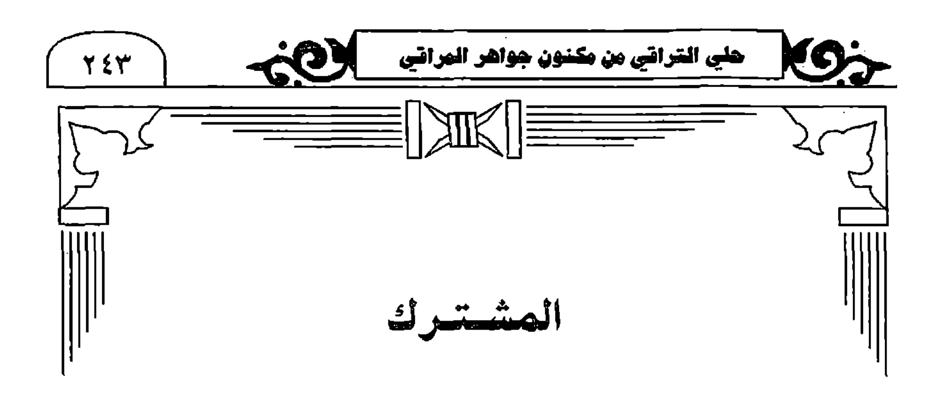
وقد صرح ابن عابدين في حاشيته بأن عدم صحة الأذان بالفارسية ـ وإن عُلم أنه أذان ـ هو الأظهر والأصح، وأن المعتمد قول أبي حنيفة بجواز التكبير من غير شرط العجز عن العربية.

ونبه في مسألة الخطبة على أن صاحب الدر المختار لم يقيد الخطبة بكونها بالعربية اكتفاء بما قدمه في باب الصلاة من أنها غير شرط ولو مع القدرة على العربية عنده، خلافا لهما حيث شرطاها إلا عند العجز.



(١) هو السيد محمد أمين عابدين الحنفي المفتي العلامة الشهير بابن عابدين، توفي سنة (١٢٥٢)، له مصنفات كثيرة منها: «رد المحتار على الدر المختار». هدية العارفين: (٢/٣٦٧).

(٢) هو شرح تنوير الأبصار لعلاء الدين محمد بن علي بن محمد بن عبد الرحيم الحصكفي الحنفي مفتي الشام المتوفى سنة: (١٠٨٨).



المشـــترك

وهو المتحد المعنى المتعدد اللفظ كالقرء والعين.

(في رأي الاكثر وقوع المشترك وثالث للمنع في الوحي سلك)

يعني: أنه قد اختلف هل اللفظ المشترك واقع في اللغة أم لا؟ والأصح وقوعه في الكلام العربي مطلقا، بدليل إطباق أهل اللغة على أن القرء للطهر والحيض معا على البدل من غير ترجيح، وهو معنى الاشتراك؛ فقولنا: «معا على البدل» احتراز عن المشترك معنى كالمتواطئ والمشكك، لأنه للقدر المشترك؛ وقولنا: «من غير ترجيح» احتراز عن الحقيقة والمجاز.

وقيل: لم يقع فيه مع أنه جائز، وما يظن مشتركا فهو إما حقيقة ومجاز، كالعين حقيقة في الباصرة، مجاز في غيرها؛ أو متواطئ، كالقرء موضوع للقدر المشترك بين الطهر والحيض، وهو الجمع، من قرأت الماء في الحوض جمعته[1]، والدم يجتمع زمان الطهر في الجسد، وزمان الحيض في الرحم.

واعترض بأن الجمع لا يصدق على واحدٍ منهما، إذ الحيض الدم المخصوص أو خروجه، والطهر الخلو منه.

(١) تقدم في ترجمة القرآن عن القرافي منع قرأت الماء مهموزا بمعنى جمعته، وأن الذي بمعنى جمع قريت بالياء.

واحتج المانع بأن الاشتراك يخل بفهم المراد من اللفظ. وأجيب بأنه يتعين بالقرائن، وإلا حمل على معنييه.

وثالث الأقوال المنع في الوحي، أي في القرآن والسنة دون غيرهما، وحجة القائل به أنه لو وقع فيهما لوقع إما مبينا أم لا، فالأول تطويل بلا فائدة، لإمكان بيانه بمنفرد لا يحتاج إلى البيان، فلا يطول؛ والثاني لا يفيد.

وحاصله لزوم ما لا حاجة إليه في إفهام المقصود، أو ما لا يفيد، وكلاهما نقص يجب تنزيه القرآن والسنة عنه.

وأجيب بأن قوله: «تطويل بلا فائدة»، ممنوع، إذ ربما يقع البيان بالمجموع، فلا يطول، كقولك: شربت من العين. ففي «شربت» قرينة تبين المراد، أو يشتمل الإبهام ثم التفسير على زيادة بلاغة، كما يقرره علماء المعاني، فيكون في التطويل فائدة، لأن التفصيل بعد الإجمال من مقاصد البلغاء، ولأن ذكر الشيء مجملا أولا ومفصلا ثانيا أبلغ وأوقع في النفس.

قلت: وظاهر النظم أنه لا خلاف في الجواز عقلا، إذ لم يعرج عليه كما فعل في الحقيقة الشرعية، مع أن بعضهم ذكر قولا بالمنع عقلا، قال البيضاوي في منهاجه: «وأحاله آخرون».

قال السبكي في الإبهاج: احتج من أحاله ـ وهم فرقة قليلون، ومنهم ثعلب، وأبو زيد البلخي[1]، والأبهري ـ على ما حكاه ابن الفارض المعتزلي في كتابه النكت[2] ـ بأن وقوعه يقتضي المفسدة، لأن المقصود

(١) هو أحمد بن سهل البلخي أبو زيد، كان فاضلا قيما بجميع العلوم القديمة والحديثة، يسلك في مصنفاته طريقة الفلاسفة، إلا أنه بأهل الأدب أشبه، وله مصنفات كثيرة، مات ليلة السبت لتسع بقين من ذي القعدة سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة. بغية الوعاة (٣١١/١).

(٢) المراد بابن الفارض هنا: الأستاذ أبو محمد الحسن بن عيسى المعتزلي، وكتابه النكت في أصول الفقه. انظر الإبهاج في شرح المنهاج: (١٤٨/٢) ط: دار الكتب العلمية.

من الألفاظ ووضعها إنما هو التفاهم حالة التخاطب، والمشترك لو وقع وسمعه السامع لم يحصل له الفهم، لأن المشترك متساوي الدلالة بالنسبة إلى معانيه، فلو فهم منه المعنى الذي هو غرض المتكلم دون غيره لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح؛ ولو فهم غيره لأدى إلى وقوع المفسدة، ففعل ما لم يطلب منه، وربما كان ممنوعا منه.

وأجيب بالنقض بأسماء الأجناس؛ وتقريره أنه إن أردتم أنه لا يفهم الغرض على جهة التفصيل فمسلَّم، لكن هذا لا يوجب عدم وضع المشترك، فإن أسماء الأجناس أيضاً لا تفهم الغرض على وجهِ التفصيل مع كونها موضوعة، وإن أردتم أنه لا يفهم الغرض أصلا فممنوع؛ فإن المشترك يفيد فهم الغرض على سبيل الإجمال، وذلك مطلوب ليستعد السامع للامتثال قبل البيان اهـ

وما للناظم نحوه للآمدي وابن الحاجب، ووجهه الرهوني[١] بأنه لا فرق عند التحقيق بين الممتنع والممكن غير الواقع، إذ لا امتناع ذاتي. ومثله للجرجاني في حاشيته على العضد. لكن عدم الامتناع بالذات إنما يجيء على مذهب الجمهور المانعين المناسبة الطبيعية بين اللفظ ومعناه، أما من يراها كالصيمري فالامتناع عنده ذاتي، والرد عليه بمثل الجون مما وضع لمتضادين ممنوع؛ لأنها مسألة خلاف. والله تعالى أعلم.

ولما ذكر الناظم مسألة جواز وقوع المشترك، وهي ترجع إلى

---

(١) المراد به هنا وعند الإطلاق في كتب الأصول هو: يحيى بن موسى الرهوني، كان فقيها حافظا متفننا إماما في أصول الفقه، انفرد بتحقيق مختصر ابن الحاجب الأصولي، وله عليه شرح حسن مفيد، وتوفي في سنة أربع أو خمس وسبعين وسبعمائة. الديباج (٣٦٢/٢) ط: دار التراث.

وأما محشي شرح الزرقاني فهو: محمد بن أحمد الرهوني شيخ الجماعة وخاتمة المحققين والعلماء العاملين، حامل لواء المذهب باليمين، العلامة المتفنن، إليه المرجع في المشكلات وعليه دارت الفتوى بالمغرب، له تآليف مفيدة، ورزق فيها القبول، منها حاشية على شرح الزرقاني على المختصر، دلت على طول باع وسعة اطلاع، وتوفي سنة: (١٢٣٠) الشجرة: (ص: ٣٧٨).

الوضع، أتبعها بمسألة جواز إطلاقه على معنييه أو معانيه، وهي راجعة إلى الاستعمال، وأدرج في أثناء الكلام عليها مسألة الحمل عند التجرد من القرائن، فقال:

(إطلاقه في معنييه مثلا مجازا او ضدا أجاز النبلا)

يعني: أنه اختلف في جواز استعمال المشترك في معنييه أو معانيه على مذاهب:

الأول: الجواز مطلقا، وإليه ذهب الإمام الشافعي ﷺ والقاضيان: أبو بكر الباقلاني وعبد الجبار بن أحمد المعتزلي، واختاره البيضاوي وابن الحاجب والسبكي، ونسبه القرافي للإمام مالك رضي الله تعالى عنه.

ثم اختلف هؤلاء المجوِّزون، هل هذا الإطلاق مجاز أم حقيقة؟.

ومختار ابن الحاجب والسبكي الأول، ووجهه أن الواضع إنما وضع المشترك لكل من المعنيين على الاستقلال، فاستعماله فيهما معا استعمال في غير ما وضع له، فيكون مجازا.

قال في الأصل: إطلاق المشترك على معنييه أو معانيه من متكلم واحدٍ في وقتٍ واحدٍ مجاز عند جمهور المالكية، لأن اللفظ لم يوضعْ للمجموع؛ وقولهم: لم يوضع للمجموع، يعنون أنه إنما وضع لكل منهما من غير نظر إلى الآخر، بأن تعدد الواضع، أو وضَع الواحدُ الثانيَ نسيانا للأول، أو قصد إبهاما، لأنه من مقاصد العقلاء قاله التفتازاني اهـ منه ملخصا.

قال السعد: قيل: المصحح للمجاز علاقة الكلية والجزئية، وفيه نظر، أما أوّلا فالكلام في إرادة كل من المعنيين، لا في إرادة المجموع الذي أحد المعنيين جزء منه؛ وأما ثانيا فلما سبق أنه ليس كل جزء يصح إطلاقه على الكل، بل إذا كان له تركيب حقيقي، وكان إذا انتفى انتفى الكل كالرقبة للإنسان، بخلاف الأصبع.

ثم قال: القول بكونه مجازا عند الاستعمال في كل منهما مشكلٌ لأن كلًّا منهما نفس الموضوع له اهـ.

وقيل: حقيقة، ونسب إلى الإمام الشافعي والقاضي أبي بكر، ووجهه أنه موضوع لكل منهما، فاستعمل فيه، ولا التفات إلى اعتبار الحالة الاجتماعية.

وأوردو عليه أنها تستلزم كونه موضوعا للدلالة على معنى متعدد في آنٍ واحد لا على طريق الكناية، وذلك يستلزم أنه لو استعمل في واحد من معانيه كان مجازا؛ لاستعماله في بعض ما يدل عليه حقيقة، وذلك باطل بالاتفاق، فلا شك أن دعوى كونه مجازا عند استعماله في الجميع أخف منها عند استعماله في واحد، لأن هذا أكثر شيوعا، والشيوع من علامات الحقيقة.

فأجاب أنصار الشافعي بأن استعماله في جميع معانيه كاستعمال اللفظ العام عند إرادة العموم، فإن النكرة غير موضوعة للدلالة على العموم الشمولي بل البدلي كالمشترك، فإذا وقعت في سياق النفي مثلا عمت، فمثلها المشترك عند إرادة جميع معانيه؛ وكما كان النفي قرينة عموم النكرة تكون القرائن الحافة بإرادة جميع المعاني من المشترك مثله، ولا يقتضي ذلك كونها مجازا، لأن قرينة المجاز هي القرينة المانعة، وهاتان معينتان؛ ولأن المجاز مستعمل في غير ما وضع له، وهذان استعملا فيما وضعا له. قاله الطاهر بن عاشور في حواشيه على التنقيح. هـ

ثم على القول الثاني أنه حقيقة، فهل يحمل عليهما عند التجرد من القرائن، أم يكون مجملا؟ إلى ذلك أشار الناظم بقوله:

(إن يخل من قرينة فمجمل وبعضهم على الجميع يحمل)

يعني: أنه اختلف في المشترك إذا تجرد عن القرائن المعينة أو المعممة هل يكون مجملا؟ أي غير متضح المراد منه، لعدم أولوية أحد المعنيين من الآخر، لكن يحمل على معنييه معا أو معانيه احتياطا عند

الباقلاني، على نقل الرازي عنه، والذي في تقريبه أنه لا يجوز حمله عليهما، ولا على أحدهما إلا بقرينة.

وبعضهم - وهو الشافعي - على الجميع يحمله، قائلا بظهوره في ذلك عند التجرد من القرائن.

والحاصل أنه اختلف على القول بحمله على الجميع، هل هو للاحتياط، أو من باب العموم؟، فالمنقول عن القاضي الأول، على خلاف عنه؛ وعن الشافعي الثاني، فهو يرى أنه ظاهر فيهما عند التجرد، ولا يحمل على واحد منهما خاصة إلا بقرينة، فالعام عنده قسمان: قسمٌ متفق الحقيقة، وقسمٌ مختلف الحقيقة.

قال ولي الدين في النجم الوهاج: إن البيضاوي قال: إن الشافعي والقاضي يحملانه على معنييه احتياطا، ونقل الآمدي عنهما أنه من باب العموم، وهو منافٍ للاحتياط، فإن الاحتياط يقتضي ارتكاب زيادة على مدلول اللفظ للضرورة اهـ.

واستشكل الأبياري في شرح البرهان مصير القاضي إلى حمل المشترك على معانيه تعميما، مع ذهابه إلى الوقف في صيغ العموم. ثم قال في الجواب: والذي أظنه بالقاضي أنه يقصد أن تكون النكرة التي اختلفت الأجناس في دلالتها في شياعها في أجناسها كالنكرة الشائعة في الجنس الواحد، ويشيع لفظ العين في كل ما يسمى عينا، وإن اختلفت الأجناس، كما يشيع لفظ الرجل في الجنس الواحد.

وفي الموضع الذي يقضى فيه بعموم هذه النكرة في آحاد جنسها يقضى فيه بعموم المشترك في جميع أجناسه، وفي الموضع الذي تكون فيه تلك مطلقة - حتى يقع الاكتفاء بواحد من الجنس أي واحد كان - يكون اللفظ المشترك في آحاد أجناسه.

مثاله: إذا قال: رأيت رجلا، اقتضى ذلك واحدا بعينه مختصا برؤيته لا بلفظه، وإذا قال: أكرم رجلا، اقتضى إكرام واحد من الجنس. وإذا قال: ما رأيت رجلا، اقتضى ذلك عموما واستغراقا. فقد صار للنكرة

الشائعة في الجنس الواحد ثلاثة أحوال: الإجمال، والإطلاق، والعموم.

كذلك ينبغي أن يكون اللفظ المشترك مجملا تارة، كما إذا قال: رأيت عينا، ومطلقا تارة، كما إذا قال: تربصي قرءا، وعموما تارة، كما إذا قال: لا قرء. هذا تحقيق المسألة عندي على مذهب القاضي وغيره ممن يصير إلى أن المشترك عام. فأما المصير إلى التعميم عند إفراد اللفظ في جانب الإثبات فمحال، لا ينتحله لبيب اهـ.

قال ولي لدين: واستشكل شيخنا جمال الدين ـ يعني الأسنوي ـ وغيره كونه من باب العموم بأن المشترك مسمياته متعددة وأفراده متناهية حتما، بخلاف العام، فإن مسماه واحد وأفراده قد لا تتناهى اهـ.

قال النقشواني[1]: لا يبعد أن الأئمة لم يريدوا العموم حقيقة، وإنما هذه الزيادة من النقلة عنهم، لما رأوا أنهم يقولون بإطلاق المشترك على معنييه ظنوا أنهم ألحقوه بالعام في الاستغراق ووجوب الحمل على جميع معانيه اهـ

ووجه الاحتياط أنه إذا قال: انظر إلى العين، فنظر إلى جميع معانيه لا يشك في حصول مراد المتكلم، وأما إذا نظر إلى بعض المعاني دون بعض فربما لا يكون البعض المنظور إليه مراد المتكلم.

لكن قالوا: هذا الدليل ضعيف؛ لأنه كما يحصل مراد المتكلم بتحصيل جميع معانيه قد يحصل بذلك أيضاً غير مراده، كما إذا قال: انظر إلى العين، فنظر إلى عين امرأته أو إلى ذهبه، فربما لا يريد النظر إلى ذلك؛ لأنه قد يسوؤه ذلك، فراعى الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ جهة الاحتياط، ولم يراع جهة أخرى، فالأولى التوقف حتى يرد البيان كما قاله الجمهور،

---

(١) قال ابن عاشور: هو شارح المحصول، ونقل عن معجم ياقوت أن نقجوان ويقال نخجوان بلد من نواحي إران (إذربيجان)، قال: فالظاهر أنه منسوب إليها، وذكروا الشين لأن أصل الجيم الفارسية متفشية قريبا من الشين. التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح: (١٣٧/١) ط: مطبعة النهضة بتونس.

فالاحتياط هو التوقف؛ لئلا يقع الإقدام في غير المراد اهـ من الشوشاوي.

ثم عاد الناظم إلى ذكر الخلاف في مسألة جواز استعمال المشترك في معنيه أو معانيه، فقال:

(وقيل: لم يجزه نهج العرب وقيل: بالمنع لضد السلب)

أي وقيل: لا يجوز لغة إطلاق المشترك على معنييه، لا حقيقة ولا مجازا، ولكن يجوز عقلا؛ لأن العرب لم تستعمله إلا في كل واحد من معنييه على انفراده، لا في مجموعهما، وهذا هو قول الغزالي والبصري المعتزلي والبيانيين.

وقيل: بالمنع في الإثبات، وهو مراده بضد السلب، ومثله الأمر، ويجوز في النفي، ومثله النهي، نحو لا عين عندي، لعموم النكرة في سياق النفي.

قال ابن عاشور: ووجه الفرق أن هذا القائل يرى المشترك في دلالته على معانيه كدلالة النكرة على الفرد المبهم، فهو في الإثبات مثلها لا يدل إلا على فرد، وفي النفي يدل على الاستغراق، لأن نفي الفرد المبهم يستلزم نفي الجميع.

ثم قال: وجوابه التفرقة بين المشترك اللفظي والنكرة بمنع كونه موضوعا للواحد المبهم من معانيه، بل هو موضوع لكل معنى على حدته اهـ.

وقد ضعف السبكي في الإبهاج هذا القول بأن السلب لا يرفع إلا ما هو مقتضى الإثبات، ومقتضى الإثبات عند هذا القائل أحد المدلولات المختلفة فقط، فحينئذٍ لا يعم السلب الجميع؛ قال: فإن أردتم بعمومه أنه يعم مدلولات اللفظ ففاسد لما ذكرناه؛ وإن أردتم أنه يعم في أفراد مدلول واحد لا في أفراد المدلولات المختلفة فمسلم، ولا يجديكم شيئا اهـ.

وقد ضعفه اليوسي أيضاً بوجهٍ آخر، قال في البدور اللوامع: وهذا المذهب ضعيف من جهة تخصيص هذا بالنفي، فإنه إن كان يلاحظ

خصوصية للنفي على الإثبات، غير ما ذكرنا ـ يعني ما علم من عموم النكرة في سياق النفي ـ فليس بظاهر، وإن كان ما ذكرنا فالواجب أن يناط ذلك بوجود المعمم مطلقا، كالنفي، وكالألف واللام، وكالشرط على القول به، وكالقرائن الخارجية المفيدة عموم النكرة، ونحو ذلك، والله أعلم اهـ

والخلاف إنما هو إذا أمكن الجمع بين المعنيين، وإلا امتنع، كـ «افعل» للطلب والتهديد.

واختلف النحاة في جواز جمع المشترك باعتبار معانيه، فأجازه ابن مالك، ومنعه ابن الحاجب، كقولك: «عندي عيون» تريد باصرة وجارية وذهبا؛ والجواز مبنيٌّ على جواز إطلاق المشترك المفرد على معنييه أو معانيه، كما أن المنع مبنيٌّ على المنع، وهو قول الأكثر، قال ابن عاصم:

وجمع ما على اشتراك قد وضع   يبنى على الحمل الذي منه سمع

وقيل: لا يبنى الجمع على الإطلاق، بل يجمع المشترك سواء قيل بجواز إطلاقه على معانيه أم لا، لأن الجمع في قوة تكرير المفردات بالعطف.

وقد رآه ابن الأنباري تمسكا بما ليس بصريح فيما رأى، ومنه قول الحريري:

جاد بالعين حين أعمى هواه   عينه فانثنى بلا عينين

قال ولي الدين في النجم: وكل من تقدم عنه استعمال المشترك في معنييه قائل بوجوب حمله على معنييه اهـ

(وفي المجازين أو المجاز   وضده الإطلاق ذو جواز)

يعني أنه يجوز إطلاق اللفظ على مجازيه أو مجازاته، على الراجح، كقولك: لا أشتري. تريد السوم، والشراء بوكيل، فيحمل عليهما عند المالكية إن قامت قرينة عليهما، أو تساويا في الاستعمال ولا قرينة، فإن رجح أحدهما ترجح، وشرط الحمل عليهما أن لا يتنافيا كالتهديد والإباحة.

وكذلك إطلاق اللفظ على مجازه وحقيقته، فهل يصح أن يرادا معا باللفظ الواحد، نحو ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ﴾ فالأمر حقيقة في الوجوب، مجاز في الندب؛ وقرينته شمول الخير لهما، وهو المفعول.

واحتج ابن دقيق العيد في شرح الإلمام على جواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معا بقوله ﷺ: «**صبوا عليه ذنوبا من ماء**»[1]، حيث إن صيغة الأمر توجهت إلى صب الذنوب، والواجب من ذلك القدر الذي يغمر النجاسة ويزيلها، والزائد مستحب، قد استعمل صيغة الأمر في الحقيقة والمجاز اهـ.

وهذا هو قول المالكية غير القاضي، والشافعية، وهل هو حينئذٍ مجاز، أو حقيقة ومجاز باعتبارين؟.

قال زكريا: كذا نقله عنه ـ أي القاضي ـ المصنف ـ يعني السبكي ـ، ووهمه الزركشي فيه، وقال: لم يمنع القاضي استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، وإنما منع حمله عليهما بلا قرينة، فاختلطت مسألة الاستعمال بمسألة الحمل اهـ.

قال العطار: ومحل الخلاف ـ كما فرضه ابن السمعاني ـ إذا ساوى المجاز الحقيقة لشهرته، وإلا امتنع الحمل قطعا اهـ.

قال البناني في حاشيته: إن قلت: تقرر احتياج المجاز إلى القرينة الصارفة عن إرادة المعنى الموضوع له، فكيف يتصور إرادتهما معا باللفظ الواحد؟ لأن ذلك اللفظ الواحد لا بد له باعتبار جهة المجاز من قرينة صارفة عن إرادة الموضوع له أولا، فكيف مع وجودها يسوغ إرادته مع

---

(١) الحديث بهذه الرواية في سنن أبي داود في كتاب الطهارة «باب الأرض يصيبها البول» (رقم: ٣٨٠)، وقد أخرجه البخاري بالمعنى في كتاب الطهارة «باب صب الماء على البول في المسجد» (رقم: ٢٢٠) عن الزهري، قال: أخبرني عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، أن أبا هريرة، قال: قام أعرابي فبال في المسجد، فتناوله الناس، فقال لهم النبي ﷺ: «**دعوه وهريقوا على بوله سجلا من ماء، أو ذنوبا من ماء، فإنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين**».

المجاز؟ قلت: سيذكر الشارح في الكلام على المجاز أن احتياج المجاز إلى القرينة المذكورة مبنيٌّ على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز معا، حيث قال: ومن زاد كالبيانيين مع قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له أولا، مشى على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا اهـ

وفي التلويح: فإن قيل: فاللفظ في المجموع مجاز، والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن إرادة الموضوع له، فيكون الموضوع له مرادا، وهذا محال. قلنا: الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده، فتجب قرينة دالة على أنه وحده ليس بمراد، وهي لا تنافي كونه داخلا تحت المراد اهـ.





الحقيقة

من حق الشيء يحق بالكسر والضم ثبت، فعيل بمعنى فاعل، أو بمعنى مفعول، من حققته أثبته، ونقل إلى الكلمة الثابتة، أو المثبتة في مكانها الأصلي، والتاء فيها للتأنيث، كما لصاحب المفتاح، وعند الجمهور للنقل من الوصفية إلى الاسمية، علامة على الفرعية، كما أن التأنيث فرع التذكير، قال الطاهر بن عاشور: هي تاء تأنيث الموصوف المقدر، وهو الكلمة، لزمت الوصف لما صار اسما تنبيها على نقل الاسم عن الوصف؛ وليس المراد أن النقل من معاني التاء كما توهمه العبارة.

والحقيقة مقصودة في هذا الفن بالذات، بخلاف علم البيان.

والحقيقة: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له ابتداء. فخرج بقيد الاستعمال المهمل، وما وضع ولم يستعمل، فإن اللفظ قبل الاستعمال لا يوصف بحقيقة ولا مجاز، لخروجه عن حدهما، إذ لا يتناوله «المستعمل»، وخرج بقوله: «ما وضع له» الغلط، وبقوله: «ابتداء» المجاز.

قال العطار في حاشيته: قدم الكلام عليها كغيره؛ لأن التقابل بينها وبين المجاز شبه التقابل بين العدم والملكة، لا تقابل العدم والملكة، كما قد يتوهم؛ إذ ليس المجاز عدم الحقيقة عما من شأنه أن يكون متصفا بها، وهو ظاهر، إلا أنه لما كان الاستعمال فيما وضع له جزء مفهوم الحقيقة، وعدم الاستعمال فيه لازم مفهوم المجاز، كان بينهما شبه تقابل العدم

والملكة، ومفهوم الملكة أشرف لكونه وجوديا، وأيضاً الأعدام إنما تعرف بملكاتها اهـ.

وقد أشار الناظم إلى أقسامها فقال:

(منها التي للشرع عزوها عقل مرتجل منها ومنها منتقل)

يعني أن الحقيقة منها ما هو لغوي، ومنها ما هو عرفي، ومنها ما هو شرعي. والحقيقة الشرعية قسمان:

(مرتجل منها)، وهو ما لم ينقل من اللغة، بل وضعه الشارع ابتداء. كذا في الأصل ناقلا عن حلولو عن الرهوني. ولم يذكروا له مثالا.

(ومنها منتقل) وهي: أن يكون اللفظ موضوعا وضعا شاملا لجميع الأفراد الداخلة في مسماه، فيسمي الشرع بعض تلك الأفراد بذلك الاسم العام، كالصوم لغة: الإمساك، فخصه الشرع بإمساك خاص بنية في وقت خاص.

وقد لاح لي أنه يصح التمثيل للمرتجل بفواتح السور، فإنها من وضع الشارع قطعا، ولها معنى وضعت له قطعا، وليس عدم الفهم لذلك المعنى أو الخلاف فيه يخرجها عن كونها استعملت فيما وضعت له.

ثم وقفت على ما يفهم منه ذلك في المحصول للرازي والبحر المحيط للزركشي وغيرهما، قال في البحر المحيط في تقسيم الحقيقة الشرعية ما نصه: **وأقسامها أربعة:**

الأول: أن يكون اللفظ والمعنى معلومين لأهل اللغة، لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى. ومثل له بلفظ «الرحمن» لله تعالى.

الثاني: أن يكونا غير معلومين لهم. قال: كأوائل السور، عند من جعلها أسماء لها أو للقرآن.

الثالث: أن يكون اللفظ معلوما لهم، والمعنى غير معلوم، كلفظ «الصلاة»، ولفظ «الصوم».

الرابع: عكسه. قال: كلفظ «الأبّ»، ولهذا لما نزل قوله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ۝٣١﴾، قال عمر: ما الأب؟.

وقد نقل اليوسي كلام المحصول، ثم قال تعليقا على القسم الرابع: وفيه نظر، لأن هذا إن لم يعرفه بعض العرب لغرابته عندهم فقد عرفه غيرهم، فإنه كان من أوضاعهم اهـ.

وعزا السيوطي في شرح الكوكب هذا التقسيم بأمثلته للصفي الهندي.

وذكر الزركشي أن النزاع في الكل من أقسامها على السواء. ونقل حلولو اختلاف الشيوخ في مورد الخلاف. قال: فمنهم من خصه بالأول، يعني المنقول، ومنهم من خصه بالثاني، يعني المرتجل.

ونقل الناظم في الأصل قول الشارمساحي[1] في شرح ابن الجلاب: أن الألفاظ الشرعية كلها منقولة من اللغة، إما بزيادة كالصلاة، أو قصر كالصوم.

وقد فسر العضد الموضوعات المبتدأة بالألفاظ المتداولة شرعا، وقد استعملت في غير معانيها اللغوية، بوضع الشارع لها لا لمناسبة؛ والمنقولة هي ما كان من ذلك لمناسبة.

ونحوه قول السعد في حاشيته في تعريف الحقيقة الشرعية: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له في عرف الشارع، أي وضعه الشارع لمعنى بحيث يدل عليه بلا قرينة، سواء كان ذلك لمناسبة بينه وبين المعنى اللغوي، فيكون منقولا، أو لا، فيكون موضوعا مبتدأ، والحقيقة الدينية اسم لنوع

---

(١) هو عبد الله بن عبد الرحمن بن محمد، المغربي الأصل الشارمساحي المولد الإسكندري المنشأ والدار، كان إماما عالما على مذهب مالك، له مصنفات منها كتاب شرح الجلاب وغير ذلك، وتوفي سنة: تسع وستين وستمائة. الديباج: (٤٤٨/١).

خاص من ذلك، وهو ما وضعه الشارع لمعناه ابتداء، بأن لا يعرف أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما، والظاهر أن الواقع هو القسم الثاني فقط، أعني ما لم يعرف أهل اللغة معناه اهـ. فليتأمل ذلك.

وفي التبيان وغيره أن كثرة الاستعمال أعم من النقل، والنقل أخص، فيلزم من النقل كثرة الاستعمال من غير عكس، فإن لفظ الأسد مثلا كثر استعماله في الشجاع، ولم ينقل إليه، فحكمه حكم المجاز.

(والخلف في الجواز والوقوع لها من المأثور والمسموع)

أي: الخلاف في جواز الحقيقة الشرعية عقلا من المأثور، فقد منعها قوم، بناء على أن بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله إلى غيره، وهذا جارٍ على قول المعتزلة، ويلزم القائل بهذا نفي العرفية أيضاً، بل أنكر قوم العرفية العامة كما في الجمع.

كما اختلف في وقوعها على القول بجوازها، فممن أنكر وقوعها القاضي منا، وابن القشيري وبعض الحنابلة والشافعية، فلفظ الصلاة عندهم مثلا مستعمل في معناه اللغوي، وهو الدعاء، لكن اشترط الشرع في الاعتداد به أمورا زائدة، كالركوع والسجود.

ورده في المعتمد، قال: فأما الدلالة على أن الشرع قد نقل بعض الأسماء فهي أن قولنا: «صلاة» لم يكن مستعملا في اللغة لمجموع هذه الأفعال الشرعية، ثم صار اسما لمجموعها، حتى لا يعقل من إطلاقه سواها.

إن قيل: قولنا: «صلاة» موضوع في اللغة للاتباع، ألا تراهم يسمون الطائر مصليا، إذا اتبع السابق؟ وهو واقع على الصلاة، لأنها اتباع للإمام، فقد أفاد في اللغة ما أفاده في الشرع.

قيل: هذا يقتضي أن لا تسمى صلاة الإمام والمنفرد صلاة، وأن يكون من أطلقَ اسم الصلاة في الشريعة فإنما يعني به ونفهم منه الاتباع،

ومعلوم أنه لا يخطر ببال السامع والمتكلم إلا جملة هذه الأفعال دون الاتباع.

فإن قالوا: اسم الصلاة كان في اللغة للدعاء، وسميت الصلاة الشرعية بذلك لأن فيها دعاء، فلم تختلف فائدته.

قيل: إن عنيتم أن اسم الصلاة واقع على جملة هذه الأفعال، لأن فيها دعاء فقد سلمتم ما نريده من إفادة الاسم لما لم يكن يفيده في اللغة، ولا يضرنا أن تعللوا وقوع الاسم على هذه الأفعال بما ذكرتم، وإن أردتم أن اسم الصلاة واقع على الدعاء من جملة هذه الأفعال دون مجموعها فذلك باطل؛ لأن المفهوم من قولنا: «صلاة» جملة الأفعال، والمفهوم من قولنا: «فلان في الصلاة» أنه في جزء من هذه الأفعال، دعاء كان أو غيره، والمفهوم من قولنا: «فلان قد خرج من الصلاة» أنه قد فارق جملة الأفعال اهـ.

ورده إمام الحرمين بالإجماع على أن الركوع والسجود ونحوهما أركان، لا شروط. ورده غيره بأن فيه جعل الأعظم شرطا، والأقل مشروطا، وهو خلاف القياس. والجمهور على أنها واقعة مطلقا.

وقيل: الحقيقة الشرعية واقعة في الفروع العملية كالصلاة، لا في أصول الدين، فلا تقع في الكفر والإيمان والمؤمن والكافر.

قال ولي الدين في النجم: إن المعتزلة لما أثبتوا الحقائق الشرعية، وذكروا أنها مخترعة، قالوا: إن كانت موضوعة لشيء من أصول الدين كالإيمان والكفر والفسق على قاعدتهم في جعله مقتضيا لسلب الإيمان وإن لم يقتض الكفر، سميت دينية، وإلا سميت شرعية كالصلاة ونحوها. هذا هو النقل الصحيح عنهم، كما نقله القاضي أبو بكر وإمام الحرمين والغزالي اهـ

وقيل بالوقف. وفي المسألة ستة أقوال.

قال العضد: ومحل النزاع الألفاظ المتداولة شرعا، وقد استعملت

في غير معانيها اللغوية، فهل ذلك بوضع الشارع لها لمناسبة، فتكون منقولات، أو لا لمناسبة، فتكون موضوعات مبتدأة؛ أو استعملها فيها لمناسبة لمعانيها اللغوية بقرينة من غير وضع مغن عن القرينة، فتكون مجازات لغوية، ثم غلبت في المعاني الشرعية، لكثرة دورانها على ألسن أهل الشرع، فصارت حقيقة عرفية لهم اهـ.

وقد زاد السعد ذلك بيانا بقوله: لا نزاع في أن الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق، وإنما النزاع في أن ذلك بوضع الشارع وتعيينه إياها، بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة، فتكون حقائق شرعية، كما هو مذهبنا، أو بغلبتها في تلك المعاني في لسان أهل الشرع، والشارع إنما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن، فتكون حقائق عرفية خاصة، لا شرعية، وهو مذهب القاضي؛ فإذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام أهل الكلام والفقه والأصول ومن يخاطب باصطلاحهم تحمل على المعاني الشرعية وفاقا. وأما في كلام الشارع فعندنا تحمل عليها؛ وعند القاضي تحمل على معانيها اللغوية اهـ

وأما الحقيقة اللغوية والعرفية الخاصة فلا خلاف في وقوعهما.

(وما أفاد لاسمه النبيُّ لا الوضع مطلقا هو الشرعي)

يعني: أن المعنى الشرعي هو ما استفيدت تسميته من الشارع، لا من الوضع مطلقا، أي لغويا كان أو عرفيا قاله في الأصل.

وقد تبع الناظم في كون المعرف هو المعنى الشرعي السبكي في جمع الجوامع. وقد تعقب اليوسي كلامه بأن الأولى أن يقول: والشرعية أو الشرعي ما استفيد من الشرع، قال: لأن الكلام في اللفظ لا في المعنى، وأحسن من ذلك أن يقول: ما لم يعرف وضعه إلا من الشرع، لئلا يوهم أن الحقيقة الشرعية لفظ حدث في لسان الشرع، ولم يعرف قبل ذلك، فإن هذا ليس بمراد، وإنما المراد حدوث الوضع، لا حدوث اللفظ، وإلا

فاللفظ يجوز أن يكون معروفا قبل ذلك، وهو الغالب. وجعل ذلك الإمام وغيره أربعة أقسام. وذكر ما تقدم نقله عن البحر المحيط.

وكون المعرف ـ كما قال ـ هو اللفظ الشرعي هو ما فعله أبو الحسين البصري وغيره، قال في المعتمد: أما الاسم الشرعي فذكر قاضي القضاة أنه ينبغي أن يجمع شرطين: أحدهما: أن يكون معناه ثابتا بالشرع، والآخر: أن يكون الاسم موضوعا له بالشرع. وينبغي أن يقال الاسم الشرعي هو ما استفيد بالشرع وضعه للمعنى، وقد دخل تحت ذلك أن يكون المعنى والاسم لا يعرفهما أهل اللغة، وأن يكونوا يعرفونهما غير أنهم لم يضعوا الاسم لذلك المعنى، وأن يكونوا عرفوا المعنى ولم يعرفوا الاسم؛ كل هذه الأقسام داخل فيما ذكرناه اهـ.

قال الجرجاني: والمذكور في الإحكام والمحصول أن الاسم الشرعي ما لا يعرف أهل اللغة لفظه ولا مسماه، أو لا يعرفون أحدهما، أو يعرفونهما معا، لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى اهـ.

وأما الحقيقة العرفية فقد قال أبو الحسين البصري في المعتمد: أما الاسم العرفي فهو ما انتقل عن بابه بعرف الاستعمال وغلبته عليه، لا من جهة الشرع؛ أو نقول: ما أفاد ظاهره لاستعمال طارىء من أهل اللغة ما لم يكن يفيده من قبل.

إن قيل: أليس قولنا: «دابة» يفيد في العرف الفرس، وهو يفيده في اللغة أيضاً، لأنه يفيد في اللغة ما يدب، والفرس مما يدب، فلم يفد في العرف ما لم يكن يفيده في اللغة، وهو من الأسماء العرفية.

والجواب أنه كان يفيد في اللغة الاشتقاق من الدبيب، وكان يقع على كل شخص يدب على البدل، وهو مفيد في العرف شخصا مخصوصا من الحيوان، فلم يفد ما كان يفيده في اللغة من الاشتقاق من الدبيب والوقوع على الفرس وعلى غيره اهـ.

والحقيقة اللغوية هي التي لم ينقلها عن أصلها استعمال شرعي ولا عرفي.

أما الحقيقة العقلية وهي إسناد الفعل وشبهه لمن هو له عند المتكلم فيما يظهر من حاله، كقول الموحد: أنبت الله البقل، والطبائعي: أنبت الربيع البقل، ونحوها، فلا يتعرض لها الأصوليون، وإنما يذكرها أهل البيان.

(وربما أطلق في المأذون كالشرب والعشاء والعيدين)

قوله: (وربما أطلق) يعني لفظ الشرع، ففيه استخدام، لأن الشرعي فيما تقدم يراد به المعنى، وهنا اللفظ.

يعني: أن لفظ الشرعي يطلق في المأذون فيه، كأن يقال في الشرب الجائز: مشروع، أي جائز، وصلاة العشاء مشروعة، أي واجبة؛ وكقولهم: من النوافل ما تشرع له الجماعة أي تندب، كصلاة العيدين.

وهذا الإطلاق إنما هو في عرف الفقهاء لا الأصوليين، فذكره استطراد للمناسبة في الاسم.

قال الكوراني: وهذا خارج عن المبحث، لأن قولهم: المباح مشروع مثلا معناه فعل تعلق به حكم الشارع، لا بمعنى وضع بإزائه لفظ، كالصلاة اهـ.

وتعقبه اليوسي بقوله: وأما الاعتراض عليه بأن هذا خارج عن البحث، من حيث إن معنى كون الشيء مشروعا أنه تعلق به الحكم، لا أنه وقع اسم بإزائه، فهو ساقط، لأن بحث المصنف ليس عن ذات المشروع من حيث هو، بل من حيث دلالة هذا اللفظ:

وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم اهـ.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



المجـاز

وهو لغة: مكان الجواز أي العبور، وفي اصطلاح البيانيين: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، لعلاقة بينهما، مع قرينة صارفة عن إرادة ما وضع له أولا، كأسد في الحمام، تريد شجاعا. ولم يشترط السبكي القرينة، فقال: والمجاز اللفظ المستعمل بوضع ثان لعلاقة.

قال المحلي: ومن زاد كالبيانيين: «مع قرينة صارفة عن إرادة ما وضع له أولا»، مشى على أنه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا.

وهذا تعريف المجاز المفرد، أما المركب والعقلي فلم يتعرض لهما الأصوليون، وتكلم عليهما أهل البيان.

والمجاز يستلزم وضعا سابقا عليه اتفاقا، واختلف في سبق الاستعمال للمعنى الحقيقي، قيل: نعم، وإلا عري الوضع الأول عن الفائدة؛ وقيل: لا مطلقا، إذ لا مانع أن يتجوز في اللفظ قبل استعماله فيما وضع له أولا؛ وقيل: لا يجب في غير المصدر، فلا يتحقق في المشتق مجاز قبل استعماله في مصدره حقيقة، وإن لم يستعمل المشتق حقيقة، كالرحمن لم يستعمل إلا لله، وهو من الرحمة، وحقيقتها الحنو المستحيل على الله تعالى؛ وقول بني حنيفة: رحمان اليمامة ـ يعنون مسيلمة ـ من كفرهم وتعنتهم فيه.

قال في الكوكب:

وسبق الاستعمال في المستظهر ليس بواجب سوى في المصدر

(ومنه جائز وما قد منعوا وكل واحد عليه أجمعوا)

يعني: أن من المجاز ما هو جائز بالإجماع، ومنه ما هو ممنوع بالإجماع. ومنه أيضاً ما هو مختلف فيه، كإطلاق المشترك على معنييه، على القول بأنه مجاز، وإطلاق اللفظ على حقيقته ومجازه، أو على مجازيه كما تقدم.

(ما ذا اتحاد جاء فيه المحمل وللعلاقة ظهور أول)

يعني: أن القسم الأول، وهو الجائز اتفاقا، هو ما كان له محمل واحد، والعلاقة ظاهرة. فخرج باتحاد المحمل المشترك إذا أطلق على معنييه أو معانيه، فإنه من المجاز المختلف فيه، كما تقدم. واحترز بظهور العلاقة عن خفائها، وهو مخرج للقسم الممنوع اتفاقا، وهو الآتي. والعلاقة هي اتصال أمر بأمرٍ في معنى، كاتصال الرجل الشجاع بالأسد في الشجاعة.

فقوله: (ما) مبتدأ خبره: (أول)، وقوله: (ذا اتحاد) حال من المحمل، والمحمل هو المعنى الذي يحمل عليه اللفظ، أي ما جاء المحمل فيه ذا اتحاد.

وحكاية الناظم الإجماع على جواز هذا النوع من المجاز لعله من باب:

وليس كل خلاف جاء معتبرا إلا خلاف له حظ من النظر

لأنه حكي عن جماعة منعه مطلقا؛ وقد منعه قوم في القرآن.

فأما قول من منعه مطلقا فقد رده في المعتمد بقوله: وليس يخلو

خلافهم في ذلك إما أن يكون خلافا في معنى، أو في عبارة.

والخلاف في المعنى ضربان: أحدهما أن يقولوا: إن أهل اللغة لم يستعملوا الأسماء فيما نقول: إنها مجاز فيه، نحو اسم الحمار في البليد، وهذا مكابرة لا يرتكبها أحد، والآخر أن يقولوا: إن أهل اللغة وضعوا في الأصل اسم الحمار للرجل البليد، كما وضعوه للبهيمة، وهذا باطل، لأنا كما نعلم باضطرار أنهم يستعملون ذلك في البليد فإنا نعلم أنهم استعملوا ذلك على طريق التبع والتشبيه للبهيمة، وأن استحقاق البليد لذلك ليس كاستحقاق البهيمة، ولذلك يسبق إلى الأفهام من قول القائل: «رأيت الحمار» البهيمة دون البليد، ولو كان موضوعا لهما على سواء لم يسبق إلى الأفهام أحدهما.

فإن قيل: فإذا كانت الحقائق تعم المسميات فلماذا تجوز بالأسماء عما وضعت له؟ قيل: لأن في المجاز من المبالغة والحذف ما ليس في الحقيقة، ولهذا إذا وصفنا البليد بأنه حمار كان أبلغ في الإبانة عن بلادته من قولنا: «بليد».

وأما الخلاف في الاسم فبأن يسلم المخالف أن استعمال اسم «الحمار» في البليد ليس بموضوع له في الأصل، وأنه بالبهيمة أخص، لكنه يقول: لا أسميه مجازا إذا عني به البليد؛ لأن أهل اللغة لم يسموه بذلك، بل أسميه مع قرينته حقيقة، فيقال له: إن أردت أن العرب لم تسمه بذلك فصحيح، وإن أردت أن الناقلين عنهم لم يسموه بذلك فباطل، بتلقيبهم له في كتبهم بالمجاز، وبأنهم يقولون في كتبهم: هذا الاسم مجاز، وهذا الاسم حقيقة، وليس إذا لم تسمه العرب بذلك يمتنع أن يضع الناقلون عنهم له هذا الاسم، ليكون آلة وأداة في صنائعهم، لأن أهل الصنائع يفعلون ذلك، ولهذا سمى النحاة الضمة المخصوصة رفعا، والفتحة نصبا؛ ولم يلحقهم بذلك عيب، وأما تسمية الخصم مجموع الاسم والقرينة حقيقة فإنه لو صح ذلك لم يقدح في تسمية أهل اللغة الاسم بانفراد مجازا، على ما حكيناه عنهم، على أن الوصف بالمجاز وبالحقيقة يرجع إلى الألفاظ،

لأنها هي المستعملة في المعاني، دون القرائن، لأن القرائن قد تكون شاهد حال، وغير ذلك مما ليس من فعل المتكلم اهـ.

الخلاف في ورود المجاز في القرآن:

وأما قول من منعه في القرآن فقد رده الباجي في إحكام الفصول، قال: فأما المجاز فذهب أكثر شيوخنا إلى أنه في القرآن، وإليه ذهب أبو حنيفة والشافعي، وقال محمد بن خويز منداد: «من أصحابنا من يقول: لا يصح وجود المجاز في القرآن»، وبه قال داود بن علي، والطريق إلى إثبات ذلك الدليل والإيجاد.

أما الدليل فهو أن القرآن نزل بلغة العرب، والمجاز من أكثر شيء في كلامهم وأبين المحاسن في خطابهم، وبه يجملون مخاطباتهم، ويعدونه من البديع بينهم، فلا مانع من وجود ذلك فيه.

احتجوا بأن المجاز لموضع الضرورة، والله يتعالى عن الضرورة. والجواب أنا لا نسلم أنه لموضع الضرورة، بل يستعمله العرب والفصحاء مع القدرة على غيره؛ ونراه أبلغ في المقاصد من اللفظ الموضوع لذلك المعنى.

استدلوا بأن القرآن كله حق، ومحال أن يكون حقا ما ليس بحقيقة. والجواب أن الحقيقة ليست من الحق في سبيل، لأن الحق ضد الباطل، والحقيقة ضد المجاز، وقد يؤتى بلفظ الحقيقة ويكون الخبر باطلا، ويؤتى بلفظ المجاز ويكون الخبر حقا، ألا ترى أنك إذا أخبرت عن رجل شجاع أنه في الدار، فقلت: الأسد في الدار، لكنت قد قلت الحق، ولم تأت بالحقيقة، ولو أردت أن تخبر أن في الدار رجلا، ولم يكن فيها أحد، فقلت: الرجل في الدار، لكنت قد جئت في اللفظ بالحقيقة؛ لأنك استعملته فيما وضع له، ولم تقل الحق اهـ

قال الغزالي في أساس القياس: اختلفوا في القرآن هل يشتمل على المجاز؟ فقال بعضهم: يشتمل، وقال بعضهم: يستحيل، وكلا القائلين

محق، ولو شرح ما أراده بالمجاز لم يخالفه الخصم الآخر، فإن الحقيقة قد يراد بها الحق، وهو ما به الشيء حق في نفسه، وهو ذات الشيء وحقيقته وماهيته، ويقابله المجاز، ويكون تقابل الحقيقة والمجاز بهذا الطريق كتقابل الحق والباطل، وهذا مجاز لا حقيقة له ولا أصل، وبهذا المعنى يجب القطع بأن القرآن لا مجاز فيه. وقد يراد بالحقيقة اللفظ العربي الذي استعمل فيما وضع له، وفي مقابلته المجاز، وهو اللفظ الذي تجوز به عن موضوعه واستعمل لا على مقتضى الوضع الأصلي، وبهذا المعنى يشتمل القرآن على المجاز قطعا اهـ.

وقال محمد جعيط في حاشيته: وباشتراطهما ـ يعني العلاقة والقرينة ـ ردٌّ على الظاهرية النافين وقوع المجاز في القرآن والسنة، زاعمين أنه كذب بحسب الظاهر؛ ووافقهم ابن خويز منداد من المالكية كما نقل ذلك الباجي عنه؛ ووجه الرد أنه لا كذب مع اعتبار العلاقة والقرينة، لأن الكاذب لا ينصب دليلا على مراده، بل يروج ظاهر كلامه اهـ.

قال البرماوي: وقد ألجأت هذه المذاهب الفاسدة سلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام إلى أن يصنف كتابه الحافل في مجاز القرآن، أطال فيه، وعم نفعه أقطار البلاد اهـ.

(ثانيهما ما ليس بالمفيد لمنع الانتقال بالتعقيد)

يعني: أن النوع الثاني ـ وهو القسم الممنوع اتفاقا ـ ما ليس بمفيد للمقصود، لتعذر الانتقال من معنى اللفظ الحقيقي إلى المعنى اللازم المقصود، بسبب التعقيد. والتعقيد مأخوذ من العقد، وهو الربط، لأنه يصعب فهمه، كما يصعب حل المعقود والمربوط في المحسوسات قاله الشوشاوي.

ومجاز التعقيد هو أن يقصد المتكلم بالكلمة لازما ليس من لوازمها التي تقصدها الناس، فيتعذر بذلك فهم المقصود، لأن تعارفهم على خلافه يمنع ذهن السامع له من فهم المراد منه.

فالمدار على خفاء القرينة، لا قلة الوسائط وكثرتها، والمراد من الانتقال من معنى إلى آخر توجيه النفس من المعنى الأصلي إلى المعنى المراد، لعلاقة بينهما، كما لو قلت: رأيت أسدا يرمي. تريد أبخر، فاستعارة الأسد للأبخر غير متعارفة، وتعارفها هو معنى الظهور المشترط في القسم الأول، وكقول العباس بن الأحنف:

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب عيناي الدموع لتجمدا

فإنه كنى عن السرور بجمود العين ظنا منه أنه خلوها عن الدمع مطلقا؛ والذي اشتهر أنه خلوها عن الدمع عند إرادة البكاء؛ ومنه قول الشاعر:

ألا إن عينا لم تجد يوم واسط عليك بجاري دمعها لجمود.

أي بخيلة.

والمجاز يحتاج إلى العلاقة وإلى القرينة، فالعلاقة هي المجوزة للاستعمال، والقرينة هي الموجبة للحمل.

وأجمعوا أنه لا يعتبر في العلاقة شخصها، بأن لا يستعمل إلا في الصورة التي استعملته فيها العرب، ولا بد من جنسها؛ وقيل: لا بد من السماع في النوع، فليس لنا أن نتجوز في نوع منه كالسبب والمسبب إلا إذا سمع من العرب صورة منه مثلا، وهذا ما صححه الإمام وأتباعه، واختاره في جمع الجوامع؛ وقيل: لا يشترط، بل يكتفى بالعلاقة التي نظروا إليها، فيكفي السماع في نوع لصحة التجوز في عكسه، وهو الصحيح عند ابن الحاجب، وتوقف الآمدي في ذلك. قال في الكوكب:

والسمع في نوع المجاز يشترط وقيل بالوقف، وقيل: الجنس قط

٤١٠

(وحيثما استحال الاصل ينتقل إلى المجاز أو لأقرب حصل)

يعني: أنه حيث استحال الأصل أي تعذر حمل اللفظ على حقيقته



فإنه ينتقل إلى المجاز إن لم يتعدد، أو لأقرب المجازات إلى الحقيقة عند تعددها، كالمسح على الرأس في الوضوء، والرأس حقيقة في الجلدة، وقد تعذرت، فينتقل إلى أقرب المجازات إليها، وهو الشعر، لا العمامة، وإن كان النبي ﷺ مسح عليها، فهو محمول عند المالكية على خوف الضرر، وبهذا رد ابن رشيد[١] على بعض الحنفية.

وسواء كانت استحالة الحقيقة عقلية، ومنه ما في مسلّم الثبوت أن من قال لعبده الذي هو أكبر منه سنا: «أنت ابني»، يعتق عليه، وإن لم ينو العتق الذي هو لازم البنوة، صونا للكلام عن الإلغاء، وتقديم العتق على الشفقة لأنه لازم لا يتخلف، ولهذا لا يعتق في «أخي» لشيوعه في الدين.

أو كانت الاستحالة عادية، فيحنث من حلف لا يأكل من هذه القدر بما يحلها، لأن الأكل منها محال عادة. كما في فواتح الرحموت.

أو كانت الاستحالة شرعية، فلا يحنث بالزنا من حلف لا ينكح أجنبية، فيحمل النكاح على العقد دون الوطء الذي وضع له في اللغة، لأنه هجر شرعا.

وقد خالف الشافعية في الانتقال إلى المجاز عند تعذر الحقيقة، بل هو لغوٌ عندهم، فلا يعتق العبد في المثال المتقدم. قال المحلي: إذ لا ضرورة إلى تصحيحه بما ذكر، أي لجواز تصحيحه بغير العتق كالشفقة والحنو، قال شيخ الإسلام: ولك أن تقول: هذا مجاز أيضاً. قال العبادي: يمكن أن يجاب بأن المراد أن عدم الاعتماد إنما هو بالنسبة للأحكام، لا مطلقا.

---

(١) هو محمد بن عمر بن محمد بن رشيد الفهري، الخطيب المحدث المتبحر في علوم الرواية والإسناد، كان رحمه الله تعالى فريد عصره جلالة وعدالة وحفظا وأدبا وسمتا وهديا، واسع الأسمعة، عالي الإسناد، صحيح النقل، أصيل الضبط، تام العناية بصناعة الحديث، ألف فوائد جليلة في كتاب سماه «ملء العيبة فيما جمع بطول الغيبة في الوجهتين الكريمتين إلى مكة وطيبة»، توفي سنة: إحدى وعشرين وسبعمائة. الديباج: (٢/٢٩٧).

وقد نُوزع السبكي في نسبة هذا الأصل للشافعية.

(وليس بالغالب في اللغات والخلف فيه لابن جني آت)

يعني: أن المجاز ليس بالغالب في اللغات، أي المفردات والمركبات، وخالف فيه أبو الفتح ابن جني، فقال: إنه ما من لفظٍ إلا واستعماله مجازا مقرونا بالقرينة أكثر من استعماله حقيقة، بدليل الاستقراء.

قال العطار: قال الصفي الهندي: الغالب في الاستعمال المجاز لا الحقيقة بالاستقراء، أما بالنسبة لكلام الفصحاء والبلغاء في نظمهم ونثرهم فظاهر؛ لأن أكثرها تشبيهات، واستعارات، وكنايات، وإسنادات قول أو فعل إلى من لا يصلح أن يكون فاعلا لذلك، كالحيوانات، والدهر، والأطلال، والزمن، ولا شك أن كل ذلك تجوز.

وأما بالنسبة إلى الاستعمال المعلوم فكذلك، فإن الرجل يقول: سافرت إلى البلاد، ورأيت العباد، ولبست الثياب، وملكت العبيد، مع أنه ما سافر إلى كلها، ولا رأى كلهم، وما لبس كل الثياب، ولا ملك كل العبيد، وكذلك تقول: ضربت زيدا، مع أنك ما ضربت إلا جزءا منه، وكذلك قولهم: طاب الهواء، وبرد الماء، ومات زيد، ومرض عمرو، بل إسناد الأفعال الاختيارية كلها إلى الحيوانات على مذهب أهل السنة مجاز، لأن فاعلها في الحقيقة هو الله تعالى، فإسنادها إلى غيره مجاز عقلي اهـ.

لكن إسناد الفعل في نحو «مات زيد» و«مرض بكر»، مما قام فيه الفعل بذات الفاعل فيما ظهر للسامع من حال المتكلم حقيقة عقلية لا مجاز عقلي، كما هو معلوم في علم البلاغة قاله في الأصل.

وقال الصفي: إن الغلبة لو ثبتت فإنما تثبت لمجموع مجاز الإفراد والتركيب، أما مجاز الإفراد وحده فلا اهـ.

تنبيه: ابن جني بسكون الياء، فليست للنسب، معرب «كني» بكاف بين الجيم والكاف.



التعارض الحاصل في أحوال اللفظ:

ثم شرع الناظم في الكلام على المقتضيات المحتملة، وقد قال الشيخ أبو القاسم التازغدري[١] ـ نسبة لموضع من نواحي طنجة ـ: لا ينبغي لأحد أن يعتمد على ما يرى في الكتب، حتى يكون عارفا بقواعد العلم ومقاصد العلماء ومقتضيات الألفاظ وما يحمل على الحقيقة والمجاز، وإلا فحقه السؤال والتقليد. نقله عنه صاحب المعيار.

(وبعد تخصيص مجاز فيلي الاضمار فالنقل على المعول)

ليس المراد بالمجاز هنا مطلق المجاز، وهو المقابل للحقيقة، بل المراد بالمجاز في هذا المقام مجاز خاص، وهو المجاز الذي ليس بإضمار ولا تخصيص ولا نقل، لأن كلًّا من الثلاثة مجاز أيضاً، ولهذا اقتصر بعض المحققين على ذكر التعارض بين الاشتراك والمجاز. وإنما أفردت هذه الثلاثة لكثرة وقوعها أو لقوتها، حتى اختلف في بعضها، وهو التخصيص هل هو سالب للإطلاق الحقيقي أم لا؟ اهـ نبه على هذا الأسنوي، ويعني ببعض المحققين ابن الحاجب اهـ قاله الشيخ جعيط.

يعني أنه إذا احتمل اللفظ التخصيص والمجاز فالمقدم التخصيص، وذلك من وجهين:

أحدهما: أن اللفظ يبقى في بعض الحقيقة، كلفظ «المشركين» في ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾. خرج أهل الذمة، وبقي الحربيون، وهم بعض المشركين، فهو مجاز أقرب للحقيقة.

الثاني: أنه إذا خرج بعض بالتخصيص بقي اللفظ مستصحبا في الباقي من غير حاجة إلى قرينة. فالباقي بعد دخوله متعين؛ لأن اللفظ العام شامل لجميع الأفراد، فإذا أخرج منها شيء بقي على عمومه في بقية

---

(١) هو أحد فقهاء المالكية في القرن التاسع، وله تعليقة على شرح المدونة لأبي الحسن الصغير. أكثر ابن غازي من النقل عنه في كتبه، وله فتاوى في المعيار، مات مقتولا غدرا بعد (٣٣٠). نيل الابتهاج (بهامش الديباج) ص: ٢٩٠.

الأفراد، بخلاف المجاز، فإنه عند انتفاء الحقيقة قد تتزاحم المجازات ولا يتعين واحد منها.

قال القرافي: وهذان الوجهان لا يوجدان في غير التخصيص.

ووجه الزركشي تقديمه بأن دلالة العام على أفراده بعد التخصيص يحتمل أن تكون حقيقة، والحقيقة راجحة على المجاز، والمحتمل للراجح راجح.

وقد عدل في الأصل عن قول القرافي: «فهو مجاز» إلى قوله: فعلى أنه تخصيص أقرب للحقيقة». ولعله ليجري التعليل على كلا القولين. والله تعالى أعلم.

ومثال تعارضهما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾. خص عند مالك وأبي حنيفة بغير الناسي، فتؤكل ذبيحته، وحمله الشافعي على المجاز، وأن المراد ما أهل به لغير الله، أو لم يذك.

ولينظر قول بعض الشراح هنا: «قدم التخصيص على الراجح». فإنا لم نقف على الخلاف في تقديم التخصيص من حيث هو، وإن قيل بتقديم المجاز في الآية المذكورة. قال العطار: «ورجح المجاز هنا لمدرك خاص، ولا يلزم من كون المسألة مرجحة في الأصول أن تكون مرجحة في الفروع».

بل يفيد كلام السيوطي في الكوكب الاتفاق على ذلك قال في المجاز:

وهو مع النقل يناوي الأصلا ومنهما التخصيص جزما أولى

والمجاز مقدم على الإضمار عند احتمال اللفظ لهما، لأن المجاز أكثر في الكلام، والكثرة تدل على الرجحان، كقول الشيخ لعبده الذي هو أكبر منه سنا: «هذا ابني»، فيحتمل التعبير عن اللازم الذي هو العتق بالملزوم الذي هو البنوة، واللازمية والملزومية من علاقات المجاز المرسل، ويحتمل الإضمار، أي مثل ابني في الشفقة، وهو دلالة الاقتضاء

المتقدمة، فعلى الأول يعتق مؤاخذة له باللازم وإن لم يثبت الملزوم وهو البنوة، وعلى الثاني لا، ورجح كل منهما، وحجة من قدم الإضمار أن قرينته متصلة، وهي توقف الصدق أو الصحة عليه، بخلاف المجاز فإن قرينته منفصلة. وقيل: سيان.

ثم الإضمار مقدمٌ على النقل عند التعارض، مثاله: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾. فالآية لا بد فيها من تأويل، لأن الربا هو نفس الزيادة، ونفس الزيادة لا توصف بحلٍّ ولا حرمة؛ فقال الحنفي: أي أخذ الربا، أي الزيادة في بيع درهم بدرهمين مثلا، فإذا أسقطت صح البيع، وارتفع الإثم، وقال غيره: نقل الربا شرعا إلى العقد، فهو فاسد، ولو أسقطت الزيادة؛ فيقول الحنفي: الإضمار أولى.

وقوله: (على المعول) أي عليه من تقديم الإضمار، لسلامة الإضمار من نسخ المعنى الأول، بخلاف النقل، فإنه ينسخ المعنى الأصلي، قال في نثر الورود: «وهذه الحجة تقتضي تقديم الإضمار على المجاز».

وهذا بناه على ما أورده من أنه لا يكاد يعقل الفرق بينه وبين النقل. والفرق ظاهر، وهو أن النقل هو عين الحقيقة العرفية، كما للزركشي في تشنيف المسامع، واليوسي في بدوره.

وإلى الفرق بينهما أشار البيضاوي في منهاجه بقوله: المجاز خير من النقل لعدم استلزامه نسخ الأول اهـ.

وهو صريح في أن المجاز لا يستلزم نسخ المعنى الأصلي.

وقد أوضح الفرق بين المجاز والنقل العلامة اليوسي في بدوره، فقال: كل من النقل والمجاز وقع فيه نقل اللفظ من معنى إلى آخر، والفرق بينهما أن المجاز نقل لغرض عند الاستعمال، مع بقاء دلالته على أصله، والنقل تنوسيت فيه دلالته على المعنى الأول عند الناقل، فلا بقاء لها، ولذا يصير حقيقة في الثاني عنده».

وممن تعرض للفرق بين المجاز والنقل أيضاً القرافي في التنقيح وشرحه.

والحاصل أن النقل يمتاز عن المجاز من وجهين:

أولهما: أن المعنى الأول في المنقول قد هجر، وصار اللفظ موضوعا حقيقة عند الناقل في المعنى الثاني، بمنزلة الموضوعات المبتدأة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق، بخلاف المجاز، فإنه يعتبر فيه المعنى الأول، لتعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثاني، فيصح إطلاقه على أفراد المعنى الثاني الذي هو لازم المعنى الأول، أي ملابس له بنوع علاقة، كما للسعد.

ثانيهما: أن المنقول غلب في غير المعنى الموضوع هو له، بحيث يفهم بلا قرينة، بخلاف المجاز، فلا بد له من قرينة صارفة عن إرادة المعنى الأول، والسر في ذلك هجران المعنى الأول في النقل دون المجاز.

وسبب تقديم الثلاثة على النقل أن النقل لا يحصل إلا بعد اتفاق الكل على إبطال الوضع الأول وإنشاء وضع آخر، وذلك متعذر أو متعسر، بخلاف الثلاثة، فإنها يكتفى فيها بالقرينة.

(فالاشتراك بعده النسخ جرى لكونه يحتاط فيه أكثرا)

يعني: أن النقل مقدم على الاشتراك، وذلك لإخلال الاشتراك بالفهم اليقيني؛ لأن النقل مدلول لفظه مفرد قبل النقل وبعده، فالصلاة في اللغة الدعاء، ثم نقلت عنه إلى ذات الأركان، فمدلولها في الحالين مفرد، بخلاف الاشتراك، فإنه في الحالة الواحدة له مدلولان، وقد مثل البيضاوي في منهاجه لتعارض الاشتراك والنقل بلفظ الزكاة إذا استعمل في الجزء المخرج، فإنه دائر بين اشتراكه مع النماء، وبين النقل.

وقال القرافي في شرح المحصول: مثال المسألة: يقول الحنفي: يجوز للمرأة الرشيدة مباشرة العقد في النكاح على نفسها، لقوله تعالى:

﴿أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾، ولقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾، فقد سلطها على العقد، فوجب أن لا يحجر عليها. يقول الشافعي أو المالكي: النكاح لفظٌ مشتركٌ بين الدخول كقولهم نكحت الحصاة خف البعير، وبين الأسباب الموصلة إليه، وإن كان مشتركا سقط الاستدلال به حتى يبين المستدل الرجحان. يقول المستدل: بل هو منقول في عرف الشرع للعقد، ولم يكن مشتركا، لذلك قال العلماء: كل نكاح في كتاب الله فالمراد به العقد إلا قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾، والنقل أولى من الاشتراك كما تقرر في الأصول. اهـ

ثم بعد الاشتراك النسخ، وذلك لكون النسخ يحتاط فيه أكثر، لتصيير اللفظ باطلا، فتكون مقدماته أكثر.

قال الفخر الرازي في المحصول: «لو وقع التعارض بين الاشتراك والنسخ فالاشتراك أولى، لأن النسخ يحتاط فيه ما لا يحتاط في تخصيص العام، ألا ترى أنه يجوز تخصيص العام بخبر الواحد والقياس، ولا يجوز نسخ العام بهما؛ والفقه فيه أن الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل، وبعد التخصيص لا يصير كالباطل، فلا جرم يحتاط في النسخ ما لا يحتاط في التخصيص» اهـ.

قال القرافي في شرحه: قوله: يجوز تخصيص العام. .إلخ يريد العام المتواتر، لأنا نشترط في الناسخ أن يكون مساويا أو أقوى، فلو كان آحادا صح للتساوي اهـ.

قال في نشر الورود: «ولم أر من مثل لتعارض الاشتراك والنسخ، والذي يظهر أنه لا يتأتى إلا في المشتركين المتضادين، كقوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾، لأن القرء مشترك بين الطهر والحيض، وهما ضدان، كما أن الناسخ والمنسوخ ضدان، فيحمل الضدان على الاشتراك، ولا يحملان على النسخ إلا بدليل، كما يأتي للمؤلف من أن النسخ لا بد له من دليل خاص».

وما مثل به لتعارض الاشتراك والنسخ مشكل، يحتاج للإيضاح، وقد

مثل له تاج الدين السبكي في الإبهاج، والزركشي في البحر المحيط.

وأما الإشكال في مثال الشيخ رحمه الله تعالى فمن وجوه:

أولها: أن قوله: «إن التعارض لا يتأتى إلا في المشتركين المتضادين» ظاهر منه في أن اشتراط ذلك إنما هو من أجل أن يصح نسخ أحد المعنيين بالآخر، ويؤكد ذلك قولُه بعدُ: «كما أن الناسخ والمنسوخ ضدان».

وإذا كان الأمر كذلك، فلا تعارض بين الاشتراك والنسخ في المثال المذكور؛ لأن الحاجة إلى دعوى النسخ إنما جاءت بسبب اشتراك المتضادين، وحينئذٍ فتقرير الاشتراك محوج إلى دعوى النسخ، لا دافع لاحتماله، كما أن الحمل على النسخ في المثال غير مانع من الاشتراك، بل مقرر له؛ وهذا على خلاف قاعدة التعارض.

ثانيها: أنه لم يبين رحمه الله تعالى في مثاله ما يقتضيه الحمل على الاشتراك، وما يقتضيه الحمل على النسخ، لتظهر فائدة تقديم الاشتراك على النسخ، وشأنهم التعرض لذلك، والمثال في غاية الغموض، فالحاجة داعية إلى البيان.

ثالثها: أن مقتضى هذا الكلام أن النسخ يمكن أن يقع بين معنيي المشترك المتضادين، فيكون أحدهما رافعا للآخر، واشتراطهم تراخي الناسخ في الورود عن المنسوخ يأبى ذلك. فانظر في ذلك وتأمله، لعلك تظفر بمراد الشيخ. والعلم عند الله تعالى.

أما ما مثل به السبكي والزركشي فالسبكي قال في إبهاجه ما نصه: «التبييت شرط في صحة صوم رمضان خلافا لأبي حنيفة، وساعَدَنا على القضاء والنذر، فنقيس محل النزاع على محل الوفاق، فإن عارض بما روي أنه عليه الصلاة والسلام قدم المدينة يوم عاشوراء، فرأى اليهود صائمين، فسأل عن صومهم ويومهم، فقيل: هذا يوم نجى الله تعالى فيه موسى عليه السلام، وأهلك عدوه فرعون، وكان موسى عليه السلام يصومه شكرا، ونحن نصومه اتباعا له. فقال عليه الصلاة والسلام: «**نحن أحق بموسى**

منهم. ثم أمر مناديا ينادي: **ألا من أكل فليمسك بقية النهار، ومن لم يأكل فليصم»**[١]. أمر بالصوم في أثناء النهار، ومن المعلوم أن الصوم في أثناء النهار لا يكون إلا بنية من النهار.

قلنا: لا نسلم وجوب ذلك اليوم. فإن قال: ظاهر الأمر الوجوب، كان لمن يعتقد أن الأمر مشترك بين الوجوب والندب أن يقول: كما هو حقيقة في الوجوب فكذلك في الندب، وإذا كان حقيقة فيهما لا يحمل على الوجوب إلا بقرينة زائدة، وعندنا صوم النفل يصح بنية من النهار. فإن قلت: الاشتراك خلاف الأصل. قلت: لو لم يكن مشتركا لزم النسخ، فإن صوم يوم عاشوراء غير ثابت، والاشتراك خير من النسخ»[٢].

فتأمله، فإن تعارض الأمرين فيه بين، إذ الحمل على أحد الأمرين فيه ينفي احتمال الآخر. فإن نفي الاشتراك يقتضي تعين أن يكون الأمر في الحديث للوجوب، وهذا الوجوب غير باق قطعا، فيلزم النسخ. ولو جعلناه مشتركا بين الوجوب والندب، ولا يحمل على الوجوب إلا بقرينة كما قال، كان الأمر في الحديث للندب، والندب ما زال باقيا، فلا نسخ.

وأما مثال الزركشي في البحر المحيط فهو قوله: «الاشتراك خير من النسخ، لأنه لا إبطال فيه بالكلية، بخلاف النسخ. كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾. فإنه يحمل على كراهة التنزيه حقيقة، بدليل: لئلا يلزم نسخ ما ورد من الأحاديث الدالة على إباحة متروك التسمية، إن كان القرآن متأخرا، أو نسخه إن كان متقدما، ولا سبيل إلى

---

(١) الحديث طرفه الأول أخرجه البخاري في كتاب الصوم «باب صوم يوم عاشوراء» (رقم: ٢٠٠٤)، وطرفه الثاني (رقم: ٢٠٠٧) بلفظ: **«من كان أكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن أكل فليصم»**، وكذا أخرج مسلم طرفه الأول «باب صوم يوم عاشوراء» (رقم: ٢٦٥٨) بلفظ: **«فنحن أحق وأولى بموسى منكم»**، وطرفه الثاني «باب من أكل في عاشوراء فليكف بقية يومه» (رقم: ٢٦٦٨) بلفظ: **«من كان لم يصم فليصم ومن كان أكل فليتم صيامه إلى الليل»**.

(٢) الإبهاج: (١/٢٥٦). ط/دار الكتب العلمية.

التخصيص، لأنه ليس أحدهما أخص من الآخر، حتى يصار إليه»[١].

وتقريره ـ والله تعالى أعلم ـ أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا﴾ نهي، فيكون للتنزيه، لأن اللفظ يحتمله، كما يحتمل التحريم على السواء. فيقال: يلزم على قولك هذا الاشتراك، وهو خلاف الأصل. فيقال في جوابه: إذا لم نحمله على الاشتراك، وحملناه على التحريم لرجحانه لزم النسخ، وهو أيضاً خلاف الأصل. وإذا كان لا بد من ارتكاب أحدهما فالاشتراك خير من النسخ.

فهذان المثالان يبينان أن حمل محل التعارض على أحد الأمرين ينفي احتمال الثاني عنه، وهذه هي قاعدة التعارض.

وإنما اقتصروا على هذه الأنواع من تخصيص وما بعده لأنها أصل ما يخل بالتفاهم اليقيني، بخلاف الظني فإنه حاصل معها.

والأكثر اقتصارهم على ما قبل النسخ، فذكروا أن التعارض بين هذه الأمور يقع على عشرة أوجه، وضابطه أن تأخذ كل واحد مع ما بعده، فالاشتراك يعارضه الأربعة قبله، والنقل يعارضه الثلاثة قبله، فهذه سبعة، والإضمار يعارضه الاثنان قبله، فهذه تسعة، والمجاز يعارضه التخصيص قبله، فهذه عشرة.

قال العطار: ولهم خمسة أخرى تخل بالفهم، وهي النسخ، والتقديم والتأخير، وتغير الإعراب، والتصريف، والمعارض العقلي اهـ.

ثم ما ذكره الناظم من ترتيب هذه القضايا لا ينافي تقديم المتأخر منها المرجوح في بعض الصور، لمدرك يخصه، كترجيح النقل على الإضمار في آية ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾.

(وحيثما قصد المجاز قد غلب تعيينه لدى القرافي منتخب)

يعني: أنه إذا كان استعمال اللفظ في مجازه أكثر من استعماله في

---

(١) البحر المحيط: (٢/٢٤٥، ٢٤٦).

حقيقته فإنه يتعين الحمل على المجاز الراجح، هذا قول أبي يوسف، ولا يحمل على الحقيقة إلا بنية أو قرينة، وهو المختار عند القرافي.

قال في شرح التنقيح: إذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح، كلفظ الدابة حقيقة مرجوحة في مطلق ما دب، والدابة مجاز في الحمار، فيحمل على الحقيقة عند أبي حنيفة ترجيحا للحقيقة على المجاز، وعلى المجاز الراجح عند أبي يوسف نظرا للرجحان. وتوقف الإمام في ذلك كله للتعارض. والظاهر مذهب أبي يوسف فإن كل شيء قُدِّم من الألفاظ إنما قدم لرجحانه والتقدير رجحان المجاز، فيجب المصير إليه اهـ.

لكن في تمثيل القرافي للمجاز الراجح بالدابة نظر؛ لأن من المعلوم أن أصل هذه المسألة للأحناف، كما صرح به القرافي نفسه في شرح التنقيح. قال بعد كلامه السابق: وهذه المسألة مرجعها إلى الحنفية، وقد سألتهم عنها، ورأيتها مسطورة في كتبهم على ما أصف لك اهـ.

فهم المرجع في بيان تفاصيل أحكامها، وكلامهم صريح في أن الحقائق العرفية والشرعية عندهم من باب المجازات التي هجرت حقائقها، وتلك لا يجري فيها الخلاف، بل يتفق على تقديمها على الحقائق اللغوية.

وبهذا صرح السبكي في الإبهاج، قال: الرابع: أن تهجر الحقيقة بالكلية بحيث لا تراد في العرف، فقد اتفقا على تقديم المجاز، مثل من حلف لا يأكل من هذه النخلة، فإنه يحنث بثمرها لا بخشبها، وإن كان هو الحقيقة؛ لأن المجاز حينئذٍ إما حقيقة شرعية كالصلاة، أو عرفية كالدابة اهـ.

وهذا ما يأتي للناظم في قوله: «أجمع إن حقيقة تمات إلخ».

فإن تساويا، كمن حلف لا ينكح، والنكاح حقيقة في الوطء، مجاز في العقد، فالمختار عند القرافي الوقف، وقدمتها الحنفية.

قال القرافي في شرح التنقيح: وإن غلب استعماله حتى ساوى

الحقيقة، ولا راجح ولا مرجوح بالكلية، فالحقيقة مقدمة عند أبي يوسف، ولا خلاف أيضاً.

ثم قال: مثال المساوي: لو حلف لا نكح، والنكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد، فيحنث بالعقد في تساويهما اهـ.

ولعله سبق قلم، والصواب: فيحنث بالوطء في تساويهما دون العقد؛ لأن ذلك هو الذي يقتضيه أصل الأحناف، وهو المنصوص لهم أيضاً تفريعا. قال في كشف الأسرار شرح أصول البزدوي: إذا قال لأمته أو لمنكوحته: إن نكحتك فكذا، وقعت يمينه على الوطء، لما مر أن النكاح للوطء حقيقة، وللعقد مجاز، فإن أعتق الأمة ثم تزوجها، أو أبان المنكوحة ثم تزوجها، لا يحنث اهـ.

ثم رأيت الشوشاوي والمسطاسي[1] تنبها لذلك، قال الشوشاوي في رفع النقاب: ولكن الجاري على قوله: «تقدم الحقيقة» ألا يحنث بالوطء؛ لأنه الحقيقة، فكلامه متناقض، أوله يقتضي أنه يحنث بالحقيقة، وهو الوطء، وآخر كلامه يقتضي أنه يحنث بالمجاز، وهو العقد اهـ.

ولعل أصل عبارة الشوشاوي: «ألا يحنث إلا بالوطء»، فسقطت «إلا» من النساخ. وآخر كلامه دال على ذلك. وهو صريح كلام المسطاسي، وهو ممن ينقل عنه الشوشاوي، قال: قوله: «حنث بالعقد» الذي يجيء على ما قرره من مذهب القوم أنه إنما يحنث بالوطء؛ لأنه الحقيقة اهـ.

ثم قال القرافي: وأما وجه بيان الحق فيها فقول الحنفية: إنه إذا استوى الحقيقة والمجاز تقدم الحقيقة؛ لأن الأصل تقديمها، فغير متجه؛

---

(١) قال محقق رفع النقاب عن تنقيح الشهاب الدكتور أحمد بن محمد السراج: هو أبو زكريا يحيى بن أبي بكر المسطاسي، والمسطاسي نسبة إلى قبيلة مسطاسة، ومساكنها في شمال المغرب قرب مكناس، وهو من علماء القرن الثامن الهجري.
ولم أجد له ترجمة وافية سوى ما في نسخة كتابه شرح التنقيح (الورقة الأخيرة) من النسخة الموجودة في الجامع الكبير في مكناس رقم (٣٥٢). (١٩٩/١).

لأن الحقيقة إنما قدمت لأنها أسبق للذهن من المجاز، وهذا السبق هو معنى قولنا: الأصل في الكلام الحقيقة أي الراجح، فإذا ذهب هذا الرجحان بالتساوي بطل تقديم الحقيقة، وتعين أن يكون الحق الإجمال والتوقف حينئذ؛ فتقديم الحقيقة حينئذٍ غير متجه، وقول الإمام ومن وافقه باطلٌ بسبب أن المقدر رجحان المجاز، والرجحان موجب لتقدم الراجح في الألفاظ والأدلة والبينات وجميع موارد الشريعة، فإهمال الرجحان هنا ليس بجيد اهـ.

(ومذهب النعمان عكس ما مضى والقول بالإجمال فيه مرتضى)

يعني: أن مذهب أبي حنيفة النعمان عكس ما مضى، وهو الحمل على الحقيقة لأصالتها، ولا يحمل على المجاز إلا بنيةٍ أو قرينة.

وقيل بالإجمال فيه، فلا يحمل على المجاز، لرجحان الحقيقة بالأصالة، ولا على الحقيقة لرجحان المجاز بكثرة الاستعمال، فتساوى الاحتمالان، لأن لكل منهما مرجحا، فيكون مجملا، وهو قول الإمام، واختاره السبكي.

ومثال ذلك: أن يحلف ليشربن من هذا النهر، فالحقيقة الكرع فيه، وإذا أخذ الإناء وشرب فهو مجاز، إذ لم يشرب من النهر، بل من الإناء، ولكنه هو الشائع، فهو راجح، والحقيقة أيضا قد تراد، فإنه قد يكرع بعض الرعاة، وقد يفعله آحاد الناس.

قال جعيط: ويشهد له ما في صحيح البخاري، وهو أنه ﷺ قال لصاحب الحديقة لما جاءه وهو يحول الماء: «إن كان عندكم ماء بات في شن وإلا كرعنا منه»[1] اهـ.

قال في شرح التنقيح: فلا يبر عند أبي يوسف إذا شرب بفيه وكرع،

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الأشربة «باب شرب اللبن بالماء» (رقم: ٥٦١٣)، لكن بلفظ: «في شنة» ودون «منه».

بل من الإناء؛ لأنه المجاز الراجح، ولا يبر عند أبي حنيفة حتى يشرب بفيه من غير إناء. فهذا صورة المسألة وتحريرها اهـ.

قال ابن عاصم:

وفي مجاز راجح يعارض   حقيقة بالعكس خلف عارض
فقدم الحقيقة النعمان   والعكس عن تلميذه استبانوا
ونقلوا فيه لفخر الدين   توقفا عن عهدة التعيين

قلت: ويتعين أن يكون محل الخلاف حيث اكتفينا بكثرة الاستعمال في المعنى المجازي قرينة على إرادته، أما إذا كانت هناك قرينة أخرى مانعة من إرادة المعنى الحقيقي أو صارفة إليه فلا يتأتى الخلاف.

ثم رأيت الأصفهاني صرح بذلك، فقد جعل محل الخلاف إذا صدر المجاز الراجح ممن لا عرف له ولا قرينة. قال: فإن كان صادرا من الشارع فلا يحمل إلا على الحقيقة الشرعية، وإن كان صادرا من أهل العرف العام فلا يحمل إلا على الحقيقة العرفية، وإن كان صادرا من أهل العرف الخاص فلا يحمل إلا على الحقيقة العرفية الخاصة، أما إذا صدر ممن لا عرف له ولا قرينة، فهذه محل الخلاف اهـ.

(أجمع إن حقيقة تمات   على التقدم له الأثبات)

يعني: أن الحقيقة إذا هجرت بالكلية قدم عليها المجاز اتفاقا، كمن حلف لا يأكل من هذه الشجرة، فإنه يحنث بثمرها دون خشبها؛ إذ لا يؤكل الخشب، إلا أن تكون له نية، لأنه حقيقة مهجورة، نعم إن أكل من جُمَّارها[1] حنث.

وفي قول الناظم: «إن حقيقة تمات» برفع «تمات» بدخول إن الشرطية

(١) الجمار كرمان شحم النخلة، ومنه في الحديث: «كأني أنظر إلى ساقه في غرزه كأنها جمارة»، شبه ساقه ببياضها.

على الجملة الاسمية، وهو مذهب الأخفش؛ أو إهمال «إن» حملا على «لو».

(وهو حقيقة أو المجاز   وباعتبارين يجي الجواز)

يعني: أن اللفظ المستعمل في معنى إما حقيقة، كأسد للحيوان المفترس، أو مجاز، كالأسد للشجاع، ويمتنع كونه حقيقة ومجازا باعتبار واحد، للتنافي بين الوضع ابتداء وثانيا. ولكن يجوز ذلك باعتبارين، كأن وضع لغة لمعنى عام، وخصه الشرع أو العرف بنوع منه، كالصوم في اللغة الإمساك، وخصه الشرع بإمساك خاص، فاستعماله في المعنى العام حقيقة لغوية، مجاز شرعي؛ وفي الخاص بالعكس. وكالدابة فإنها حقيقة لغوية مجاز عرفي في كل ما دب، حقيقة عرفية مجاز لغوي في ذوات الحافر.

فإن قيل: لا يخفى أن الإمساك الخاص فرد من أفراد مطلق الامساك، والدابة المخصوصة فرد من أفراد ما يدب على وجهِ الأرض، ومن المعلوم أن استعمال الأعم كالمتواطئ في بعض أفراده حقيقة.

أجيب بأن هذا صحيح إذا لم يعتبر من حيث الخصوص، أما إذا اعتبر من حيث الخصوص فيكون مجازا. قاله البناني.

وقد اختلف في الكناية هل هي حقيقة أو مجاز، أو واسطة؟ وعليه فاللفظ غير محصور في الحقيقة والمجاز.

(واللفظ محمول على الشرعي   إن لم يكن فمطلق العرفي)
(فاللغوي على الجلي، ولم يجب   بحث عن المجاز في الذي انتخب)

يعني: أن اللفظ إذا احتمل معاني مختلفة، وكان المتكلم به شارعا، فإنه يحمل على المعنى الشرعي، لأن اللفظ محمول على عرف المتكلم، شارعا كان أو غيره، والشارع عرفه الشرعيات، لأنه بعث لبيانها، فالصوم في كلام الشارع يحمل على الإمساك الخاص دون غيره.

قال اليوسي في البدور اللوامع: إذا علم أن اللفظ قد يعتبر شرعيا،

وقد يعتبر لغويا، وقد يعتبر عرفيا، عاما أو خاصا، فالخطاب يكون بكل منها؛ والمعتبر في الجميع عرف المخاطب بكسر الطاء كما قال المصنف؛ وقد ذكر واحدا منها فقط، وهو ما إذا كان المخاطب بالكسر هو الشارع، وسكت عما سواه، وهو ما إذا كان هو صاحب اللغة أو أهل العرف العام أو الخاص، ولا فرق؛ ولعل ما ذكره هو الواقع في كلام الأصوليين بالصراحة، ولأنه هو الأهم، إذ مقصد الأصولي البحث في ألفاظ الكتاب والسنة، وهو المعني بخطاب الشرع؛ وأيضاً ما ذكر يعرف به ما سواه، فهو كالتمثيل اهـ.

فإن لم يكن للفظ مدلول شرعي، أو كان وصرف عنه صارف، فإنه يحمل على مطلق المعنى العرفي، فمن أوصى بدابة حمل على المتعارف في الدابة عند الناس.

وقوله: «فمطلق العرفي» أي عاما أو خاصا، قوليا أو فعليا، كمن حلف لا يأكل الخبز، وعادته أكل خبز البر، وقال القرافي بعدم اعتبار العرف الفعلي، وتبعه خليل، فحنثاه بأكل خبز الشعير.

والعرفي العام ما لم يتعين ناقله كالدابة، والخاص ما تعين ناقله، كالفعل عند النحاة.

والإطلاق في العرفي ليشمل العام والخاص خالف فيه الناظم السبكي في جمع الجوامع، فإنه قصره على العرفي العام، قال: (ففي) خطاب (الشرع) المحمول عليه المعنى (الشرعي، لأنه عرفه) أي لأن الشرعي عرف الشرع، لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات، (ثم) إذا لم يكن معنى شرعي، أو كان وصرف عنه صارف، فالمحمول عليه المعنى (العرفي العام) أي الذي يتعارفه جميع الناس، بأن يكون متعارفا زمن الخطاب؛ (ثم) إذا لم يكن معنى عرفي عام أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (اللغوي) لتعينه حينئذٍ اهـ منه ممزوجا بشرح المحلي.

قال العطار في حاشيته: (قوله: فالمحمول عليه المعنى اللغوي) ولا يحمل على العرف الخاص، لأن الشارع لا علقة له به كعرف النحاة مثلا،

فسقط قول الكوراني أنه كان على المصنف أن يحذف العام ليشمل الخاص، لأنه إن أريد العرف الخاص في عرف الشرع فهو عين قوله: ففي الشرع إلخ، وإن أريد غيره فلا علاقة له به اهـ.

ولا يعارض كلام الأصوليين هنا ما ذكره خليل في مختصره من تقديم العرفي على اللغوي والشرعي، لأن موضوع الكلامين غير واحد، وشرط التعارض اتحاد الموضوع، فموضوع كلام خليل خطابات الناس، فتحمل ألفاظهم على المتعارف عليه عندهم؛ وكلام الشارع محمول على بيان الشرعيات كما علمت؛ فلا خلاف في الحقيقة، إذ في كل من الموضعين قدم المعنى العرفي للمخاطب بالكسر على غيره.

وقد تنبه لهذا اليوسي رحمه الله تعالى، فقال: اختلف الفقهاء في لفظ الحالف إذا لم تكن له نية ولا بساط، هل يحمل على العرفي أو الشرعي أو اللغوي؟ ثلاثة أقوال. والأشهر عندنا حمله على العرفي ثم اللغوي ثم الشرعي؛ ولا يعارض ما وقع هنا، بل هو مصداقه، لأنه اعتبر فيه ما هو الظاهر في مقصد المتكلم؛ ولذا قلنا في الشرع: يعتبر ما هو الظاهر في مقصده، وهو المعنى الشرعي اهـ.

وقوله: (على الجلي) فيه إشارة إلى خلاف القرافي وخليل في العرف الفعلي، وخليل في تقديم اللغوي على الشرعي.

قال الخطيب الشربيني في البدر الطالع في شرح جمع الجوامع: فإن قيل: هذا مخالفٌ لقول الفقهاء: ما ليس له ضابط في الشرع ولا في اللغة يرجع فيه للعرف، فإنه صريح في تأخير العرف عن اللغة. أجيب بأجوبة أحسنها أن مراد الأصوليين مدلول اللفظ، ومراد الفقهاء ضبط المعنى المقصود وتجديده؛ ولذا يعبرون بالحد والضابط، ولا يعبرون بالمعنى؛ فلم يتواردا على محلٍّ واحد اهـ

قوله: (ولم يجب بحث عن المجاز في الذي انتخب) أراد أنه يجوز حمل اللفظ على حقيقته قبل البحث هل هو مستعمل في معناه المجازي؟، لأن الأصل عدم المجاز بلا قرينة، خلافا للقرافي، حيث أوجب البحث

عن المجاز، مخافة أن يكون راجحا، فيقدم على الحقيقة، أو مساويا فالوقف.

قال القرافي في نفائس الأصول: لا يجوز الاعتماد على شيء من الحقائق إلا بعد البحث عن المجاز، ولا شيء من النصوص إلا بعد الفحص عن الناسخ، ولا شيء من الأقيسة إلا بعد الفحص عن المانع من اعتبار ذلك القياس من الفوارق أو النصوص أو غيرها، بل جميع مدارك الشرع كذلك، لا يجوز التمسك بشيء منها إلا بعد بذل الجهد في نفي المعارض، وهل له معارض يقدم عليه أم لا؟ اهـ.

وقد اختلف كذلك في التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص. وقد اقتصر ابن عاصم في مرتقى الوصول على المنع، فقال:

والأخذ بالعموم قبل البحث عن مخصص مما به المنع اقترن

وظاهر كلام السبكي ترجيح الجواز؛ ومحل الخلاف بعد اكتمال الشرع، وأما في زمان الوحي فلا يجب البحث إجماعا، لأنه نزل بالتدريج، والنبي ﷺ يجب عليه البيان. قال في جمع الجوامع: «ويتمسك بالعام في حياة رسول الله ﷺ قبل البحث عن المخصص، وكذلك بعد الوفاة خلافا لابن سريج، ثم يكفي في البحث الظن خلافا للقاضي».

وهذه مسألة مهمةٌ حقيقة بالذكر. فإن قيل: قد يقال: إنه استغنى عنها بالمسألة المذكورة لتقاربهما. فالجواب أن الخلاف في المسألة المتروكة أقوى، فلا يغني ذكر إحداهما عن ذكر الأخرى، لما بينهما من الفرق، وقد أشار إلى الفرق بينهما ابن التلمساني[1] في شرح المعالم، فقال: وفرق بينهما بأن التخصيص وإن كان خلاف الأصل، إلا أن أكثر العمومات مخصصة، فقد عارض هذا الأصلَ الغالبُ؛ بخلاف المجاز، فإنه وإن كان على خلاف الأصل، إلا أن أكثر الألفاظ محمولة على

(١) هو الفهري.

حقائقها، فقد وافق الاستعمال فيها الأصل اهـ.

(كذاك ما قابل ذا اعتلال من التأصل والاستقلال)

يعني: أن اللفظ يقدم محتمله الراجح على مقابله المرجوح.

فمن ذلك تقديم احتمال التأصل على احتمال الزيادة، لأنه أرجح، كقوله تعالى: «لا أقسم». قيل: نافية، وقيل: زائدة.

ومنه تقديم الاستقلال على الإضمار، كقوله تعالى: ﴿أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ﴾. .الآية. قال الشافعي: في الكلام إضمار، وتقديره: ﴿أَن يُقَتَّلُوٓاْ﴾ إن قتلوا، ﴿أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ﴾، يعني إن قتلوا وأخذوا المال العام، ﴿أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ﴾ إن أخذوا المال، وقوله: ﴿أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ إن أخافوا السبيل.

ونحن نقول: الأصل عدم الإضمار، فيخير الإمام بين القتل والأمور المذكورة، فيجوز القتل ولو لم يقتلوا، والقطع ولو لم يسرقوا.

قال في مفتاح الوصول: مثاله احتجاج أصحابنا على أن الجنب لا يدخل المسجد بقوله تعالى: ﴿لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾، والمراد لا تقربوا مواضع الصلاة، فيقول المخالف: هذا إضمار، والأصل خلافه اهـ.

(ومن تأسس عموم وبقا الافراد والإطلاق مما ينتقى)

ومن ذلك أيضاً تقديم التأسيس على التأكيد، كقوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۝١٣﴾ فتحمل الآلاء في كل موضع على ما ذكر قبلها. وكقوله تعالى في المتعة بعد الطلاق: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾، ﴿حَقًّا عَلَى ٱلۡمُتَّقِينَ﴾. فقد استدل بهما المالكية على عدم وجوب المتعة، إذ الواجب لا يختص بالمحسنين، ولا بالمتقين. فيقول المخالف: إنما قال سبحانه وتعالى: ﴿حَقًّا عَلَى ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾، ﴿حَقًّا عَلَى ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ تأكيدا للوجوب، إذ يبعث ذلك سائر المطلقين على العمل بها رجاء أن يكونوا من المحسنين

والمتقين، وإذا كان تأكيدا للوجوب فلا يكون دليلا على عدمه. والجواب عند أصحابنا أن الأصل في الكلام التأسيس. قاله الشريف التلمساني في مفتاح الوصول.

ومن ذلك أيضاً تقديم العموم عند أكثر المالكية، كقوله تعالى: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾، أي سواء كانتا حرتين أو مملوكتين، خلافا لمن أجاز جمعهما بالملك. وقوله في الأصل: «قبل البحث عن المخصص» لعله سبق قلم من الناسخ؛ إذ الظاهر أن موضوع المسألة حيث وجد ما يحتمل أن يكون مخصصا، أما عند تحقق وجود المخصص فيتعين المصير إلى العمل بالمخصص، وإلى ذلك يشير قوله بعد هذا:

وإن يجي الدليل للخلاف ... فقدمنه بلا اختلاف

فإن لم يظهر محتمل للتخصيص أصلا فإن كان ذلك بعد البحث وجب العمل بالعام، لعدم المعارض، وإن كان قبل البحث فهنا يتصور الخلاف في مسألة وجوب العمل بالعام قبل البحث عن المخصص.

وبتحقيق المسألة على هذا النحو يجاب ما في نثر الورود من أن ذكر العموم هنا فيه نظر. والله تعالى أعلم.

ومن ذلك أيضاً تقديم البقاء على النسخ، لأن ما ثبت وجوده يجب استصحابه، فلا يرفع إلا بدليل، كقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ الآية. فحصر التحريم في الأربعة يقتضي إباحة ما سواها، وورد «نهيه ﷺ عن أكل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير»[1]، فاختلف هل هو ناسخ للإباحة أو لا، والأكل مصدر مضاف لفاعله؟، فيكون مثل قوله: ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ﴾.

وأما قوله: «جعل النسخ والبقاء متقابلين فيه عندي نظر، لأن النسخ أيضاً قبل ثبوته لم يكن مقابلا للبقاء، وبعد ثبوته فهو مقدم على البقاء».

---

(١) تقدم.

فجوابه أن التقابل يتصور عند وجود ما يحتمل النسخ وعدمه، كما في المثال المتقدم، فهو مقابل على احتمال أن المصدر مضاف لمفعوله، فيكون ناسخا، غير مقابل على احتمال أنه مضاف لفاعله، فلا يكون ناسخا؛ وإذا تردد بين الاحتمالين ترجح احتمال عدم النسخ بأصالة البقاء، فتأمل. والله تعالى أعلم.

ومنه تقديم الإفراد على الاشتراك، فجعل النكاح بمعنى واحد، وهو الوطء أرجح من كونه مشتركا بينه وبين سببه الذي هو العقد. وكذا جعل لفظ الأمر لمعنى واحد، وهو القول، أرجح من جعله مشتركا بين القول والفعل. فلهذا احتج الجمهور من الأصوليين على أن أمر النبي ﷺ محمول على الوجوب بقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ الآية. فإذا قال المخالف: مع الاشتراك يبطل الاستدلال. نقول: الأصل في الألفاظ الانفراد، لا الاشتراك، فوجب كون الأمر مجازا في الفعل، وآل الأمر في هذه المسألة إلى أن المجاز أولى من الاشتراك. قاله الشريف التلمساني في مفتاح الوصول.

ومنه تقديم الإطلاق على التقييد، كقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾، فعند المالكية أن مطلق الشرك محبطٌ للعمل، وقيده الشافعية بالموت على الكفر.

وقول الناظم: «مما ينتقى» خبر قوله: «الافراد» وما عطف عليه.

(كذاك ترتيب لإيجاب العمل   بماله الرجحان مما يحتمل)

يعني: أنه يقدم كذلك الترتيب على التقديم والتأخير، كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟﴾ الآية. ظاهرها أن الكفارة لا تجب إلا بالظهار والعود معا، وقيل: فيها تقديم وتأخير، تقديره: والذين يظهرون من نسائهم فتحرير رقبة، ثم يعودون لما قالوا قبل الظهار، سالمين من الإثم، بسبب الكفارة. وعلى هذا لا يكون العود شرطا في الكفارة.

وإنما قدم ما ذكر على مقابله لوجوب العمل بالراجح من محتملات اللفظ، وما ذكر راجح لكونه الأصل.

(وإن يجي الدليل للخلاف فقدمنَّه بلا اختلاف)

يعني: أن محل ترجيح المذكورات على مقابلاتها المرجوحة حيث لا دليل يرجح المقابل على الأصل، وإلا وجب المصير إليه بلا خلاف.

قال الشوشاوي في شرح التنقيح عند الكلام على تعارض مقتضيات الألفاظ: التعارض: التقابل، ولا تقابل إلا مع التساوي، ولا تساوي مع الرجحان، وهذه الحقائق التي ذكر المؤلف كلها راجحة بالنسبة إلى أضدادها، ومع ثبوت الرجحان فلا تعارض.

أجيب عن هذا بأن إطلاق التعارض هنا مجاز؛ لأنه باعتبار ما يؤول إليه الأمر في الاستقبال، وذلك أن الاحتمال المرجوح قد يعضده دليل فيعارض الاحتمال الراجح، فيحتاج إلى الترجيح اهـ.

علامات الحقيقة والمجاز:

ثم إنهم قد ذكروا لما يمتاز به المجاز عن الحقيقة علامات، وإلى ذلك أشار الناظم بقوله:

(وبالتبادر يرى الأصيل إن لم يك الدليل لا الدخيل)

يعني: أن من علامات الحقيقة التبادر إلى الفهم عند فقد القرينة. فالمعنى المتبادر إلى الذهن من اللفظ عند عدم القرينة هو المعنى الحقيقي، (لا الدخيل) أي الفرع، وهو المجاز، فإنه لا يتبادر إلى الذهن إلا بالقرينة.

فإن قلت: تنتقض هذه العلامة بالمشترك، لأنه لا يتبادر شيء من معانيه. أجيب بأن العلامة لا يجب انعكاسها، فلا يضر تخلفها عن المشترك؛ وأيضاً لا يسلم انتفاؤها عند من يحمله عند التجرد من القرائن على معنييه.

(وعـــدم الـــنــفـــي والاطـــراد إن وســـم الـــلــفــظ بــالانــفــراد)

ويعرف الأصل أيضاً بعدم صحة النفي في نفس الأمر، فلا يصح أن تقول: البليد ليس بإنسان.

قال السعد في حاشيته على العضد: ويشكل بالمجاز المستعمل في الجزء أو اللازم المحمول، كالإنسان بمعنى الناطق أو الكاتب، كأن يقال: ما زيد بإنسان، ويراد نفي خواص الإنسانية، فإن عدم صحة النفي محقق، ولا حقيقة اهـ.

أي أنه لا يصح في المثال نفي المعنى الحقيقي، وهو الإنسان بمعنى الحيوان الناطق عنه، إذ لا يصح أن تقول في قول القائل: زيد إنسان، أي ناطق أو كاتب: زيد ليس بإنسان، على معنى ليس بحيوان ناطق، فعدم صحة النفي محقق، ولا حقيقة.

ويعرف المجاز بصحة النفي في نفس الأمر، كقولك للبليد: ما أنت بحمار. وكقول ذي الرمة:

ألا رب ضيف ليس بالضيف لم يكن لـيـنـزل إلا بـامـرئ غـيـر زمـل

فإنه يعني بالضيف الأول الهم.

قال العضد: وإنما قلت: «في نفس الأمر» ليندفع ما أنت بإنسان، لصحته لغة اهـ.

قال الجرجاني: «وقوله: (لصحته) أي لصحة سلب الإنسان لغة وعرفا عن الفاقد بعض الصفات الإنسانية المعتد بها، كالبليد وغيره، بناء على اعتبارات خطابية».

ونحوه قول القرافي في شرح المحصول: اعلم أن اسم الحقيقة قد يسلب عنها، كقوله عليه الصلاة والسلام: «**ليس الشديد بالصرعة، إنما**

الشديد من يملك نفسه عند الغضب»[1]، فقد سلب اسم الشدة عن الذي يصرع الناس، مع أنه شديد حقيقة، ومعناه: ليس الشديد الذي تنفعه شدته عند الله تعالى، فهو نفي للشدة النافعة اهـ.

قال العضد: واعترض - يعني جعل صحة السلب علامة للمجاز - بأن المراد بصحة سلبه سلب كل ما هو معناه حقيقة، لأن معناه مجازا لا يمكن سلبه، لأدائه إلى سلب الشيء عن نفسه، بل سلب ما هو معناه حقيقة، ولا يراد سلب بعض المعاني الحقيقية، فإنه لا يفيد، كما في المشترك، بل سلب جميعها، ولا تعرف صحة سلب جميع ما هو معناه حقيقة عن المعنى المفروض إلا إذا علم أنه ليس شيئا من المعاني الحقيقية، والعلم بكونه ليس منها إنما يتحقق إذا علم أن اللفظ في المعنى المفروض مجاز، وإثبات كونه مجازا بعرفان صحة السلب يستلزم دورا مضمرا بواسطتين.

وورود هذا الإشكال على الحقيقة أظهر، لأن العلم بعدم صحة سلب جميع المعاني الحقيقية عن المعنى المستعمل فيه اللفظ يتوقف على العلم بكونه من المعاني الحقيقية، فإثبات كونه حقيقة فيه بعدم الصحة يستلزم دورا صريحا بمرتبةٍ واحدة اهـ قاله الجرجاني.

والجواب عن هذا الاعتراض من وجهين:

أحدهما: أنا لا نسلم أن المراد صحة سلب كل ما هو معناه حقيقة، وأن سلب بعض المعاني غير مفيد، بل هو كافٍ مفيد للمطلوب، لأنا إذا وجدنا اللفظ مستعملا في شيء ليس من أفراد معنى حقيقي لذلك اللفظ علمنا أن ذلك اللفظ مجاز فيه، إذ لو كان حقيقة لزم الاشتراك، وهو خلاف الأصل، فلا دور، إذ العلم بأنه ليس بعض المعاني الحقيقية لا يتوقف على العلم بكون اللفظ مجازا فيه، لجواز أن يكون بعضا آخر،

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأدب «باب الحذر من الغضب» (رقم: ٦١١٤)، ومسلم في كتاب البر والصلة، «باب فضل من يملك نفسه عند الغضب» (رقم: ٦٦٤٣).

بخلاف سلب كل المعاني، فإنه لا يمكن بدون العلم بأن اللفظ ليس بموضوع له أصلا.

وثانيهما: أن الدور إنما يصح فيما إذا أطلق لفظ على معنى، ولم يدر أحقيقة فيه أم مجاز؟، أما إذا علم للفظ المستعمل معنى حقيقي ومعنى مجازي، ولم يعلم أيهما المراد في هذا المقام، لخفاء القرينة، فصحة نفي المعنى الحقيقي عن المحل الذي ورد فيه الكلام يدل على أن المراد هو المعنى المجازي؛ فيعلم بذلك أن اللفظ مجاز. فمثلا إذا قيل:

طلع البدر علينا من ثنيات الوداع

وقد صح في هذا المقام أن يقال: الطالع ليس هو القمر، علم أن المراد إنسان كالقمر في الحسن والبهاء. ولا يخفى أن هذا بالقرائن أشبه منه بالعلامات اهـ من حاشية السعد.

قال الجرجاني: فإن قلت: لو كفى سلب بعض المعاني الحقيقية لزم كون المشترك مجازا في كل واحد من معانيه. قلت: ذلك إنما هو فيما لم يعلم أنه حقيقة أو مجاز، أما إذا علم كونه حقيقة فيه، كما في المشترك المعلوم اشتراكه بالنقل أو العلاقة، فلا.

وأنت تعلم أن هذا الجواب إنما يجري في المجاز دون الحقيقة، لأن العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض إنما يتحقق إذا علم أنه بعض منها، وإلا لصح سلب جميعها عنه؛ وكذا الجواب الثاني، إذ حاصله أن معرفة كون اللفظ حقيقة أو مجازا في معنى مفروض بهذه العلامة تبستلزم الدور؛ أما إذا علم معناه الحقيقي والمجازي، ثم استعمل اللفظ في مورد، ولم يعلم أي المعنيين هو المراد، أمكن أن يعلم بصحة نفي المعاني الحقيقية عن المورد، أن المراد هو المعنى المجازي، فيعلم أن هذا اللفظ في هذا المحل مجاز، وليس يمكن أن يعلم بعدم صحة سلب جميعها عنه أن المراد هو المعنى الحقيقي، فيعلم أنه ههنا حقيقة، لأن اللفظ الموضوع للعام إذا استعمل في الخاص كان

مجازا، مع امتناع سلب المعنى الحقيقي عن المورد.

ولذلك تراه قد تعرض في الجوابين للمجاز دون الحقيقة اهـ.

ولقوة الاعتراض على مسألة المصنف عدل كثير منهم إلى ذكر صحة النفي من علامات المجاز.

(و) يعرف الأصل أي الحقيقة (بـ) وجوب (الاطراد) فيما يدل عليه، لا مطلق الاطراد، لجواز اطراد بعض المجازات، كأسد للشجاع، والمراد بوجوبه أن يصح إطلاق اللفظ على كل فردٍ من أفراد ذلك المعنى، مع عدم إمكان العدول عنه في بعض الأفراد إلى إطلاق يكون حقيقيا، وهذا (إن وسم) أي عرف (اللفظ بالانفراد) أي عدم الترادف. كذا في الأصل، وأراد به هنا انفراد اللفظ بالمعنى دون غيره، وهو صحيح لغة، وإن كان المعروف أن الانفراد اصطلاحا يقابل الاشتراك كالإفراد، وبذلك صرح التلمساني في مفتاح الوصول.

قال في الآيات البينات: فإن وجد الترادف فلا يجب الاطراد، لجواز التعبير بكل من المترادفين مكان الآخر، مع أن كلًّا منهما حقيقة اهـ.

فما لا يطرد مجاز، كما في: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ أي أهلها، ولا يقال: «واسأل البساط» عند الأصوليين، وأجازه النحويون.

لكن قد يوفق بينهما ـ كَما في الآيات البينات ـ بأن كلام الأصوليين فيما إذا حذف المضاف غير مراد بعد حذفه، بل استعمل حينئذٍ لفظ المضاف إليه في معنى المضاف، كأن أريد بلفظ القرية في الآية نفس الأهل؛ وكلام النحويين فيما إذا حذف المضاف مع إرادته بعد حذفه، بأن حذف في المثال لفظ الأهل مع إرادته، وأريد بلفظ القرية بعد الحذف نفس الأبنية.

وهذا مع بعده من كلامهم وإن اندفع به التنافي، لكن يبقى الإشكال

من أن المعتبر في العلاقة نوعها مع تحقق القرينة، فلم امتنع ذلك فليتأمل؟.

وقد اعترض القرافي في شرح المحصول المنع عند الأصوليين بما للنحاة، ونصه: «قلنا: لا نسلم أنه يمتنع، بل كلام سيبويه وغيره يقتضي الجواز. قال سيبويه: لا يجوز أن تقول: قامت هند، والمراد غلامها؛ يعني لأن قرينة التعذر في القرية هي الدالة على الإضمار، ولا تعذر ههنا في هند، فلا يجوز إضمار بغير دليل، وهذا يقتضي جواز «اسأل البساط»، لقرينة التعذر، فينصرف السؤال إلى صاحبه، كما انصرف لأهل القرية».

وأما عدم إطلاق الفاضل على الله فلأن أسماءه توقيفية، فالمانع شرعي؛ والقارورة والدبران لم يطلقا على غير الزجاجة والمنزلة المعروفة، لعدم وجود المعنى فيه، لأن المحل المعين قد اعتبر في وضعهما، ولم يوجد في كل ما فيه قرار ودبور.

تنبيه: مسألة «وعدم النفي» من مدارك نفاة المجاز في القرآن تنزيها أن يكون فيه ما يتطرق له النفي، وهو خلاف قديم؛ لكن يرد بأن النفي والإثبات لم يتواردا على محل واحد، فالمثبت في القرآن هو المعنى المجازي، فمن نفى المعنى الحقيقي لم ينف ما أثبت الله.

(والضد بالوقف في الاستعمال وكون الاطلاق على المحال)

أي: أن من علامات ضد الحقيقة، وهو المجاز، الوقف في الاستعمال، وهو المسمى عند أهل البديع بالمشاكلة، وهي التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقا، نحو: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ أي جازاهم على مكرهم، فالمكر بالنسبة لهم حقيقي، لأنه لا يتوقف إطلاقه على شيء، أما بالنسبة إلى الله تعالى فمجازي، إذ يتوقف إطلاقه عليه على إطلاقه عليهم، وكقوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾، وقول الشاعر:

قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه   قلت اطبخوا لي جبة وقميصا

أو تقديرا نحو: قل الله أسرع مكرا؛ فإن مكرهم لم يتقدم له ذكر، لكن تضمنه المعنى.

قال السعد في حاشيته على شرح العضد، تعليقا على قول العضد: «ومنها أن يكون إطلاقه لأحد مسمييه متوقفا على تعلقه بالآخر» ما نصه: «وفيه إشارة إلى أن المشاكلة من قبيل المجاز، وتحقيق العلاقة في مجاز المشاكلة مشكل، إذ لا يظهر بين الطبخ والخياطة علاقة تصحح استعماله فيها في البيت.

وامتناع أن يقال: «مكر الله» ابتداء يشعر بأن ليس مبناه على التشبيه، وكأنهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة»[١].

لكن منع أن يقال: «مكر الله» ابتداء منتقض بقوله سبحانه وتعالى: ﴿أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ ٱللَّهِۚ فَلَا يَأۡمَنُ مَكۡرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ٩٩﴾، فأسند الله تعالى المكر إلى نفسه بدون مقابل. انظر شرح مختصر الروضة للطوفي.

لكن نقل محمد جعيط عن الأبهري أنه من المشاكلة التقديرية[٢]، كما في قوله تعالى: ﴿صِبۡغَةَ ٱللَّهِ﴾.

قال في مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت: قيل في دفع الإشكال: كأنهم جعلوا المصاحبة في الذكر علاقة. وهذا بعيد كل البعد فإن المصاحبة في الذكر تمكن في كل لفظين، فيجوز استعمال أحدهما في معنى الآخر. واعترض أيضاً بأن هذه المصاحبة غير معدودة في تعداد أنواع

---

(١) انظر حاشية السعد على شرح العضد: (٥٤٨/١).

(٢) لعل المراد بالأبهري هنا أثير الدين مفضل بن عمر الأبهري صاحب مختصر «إيساغوجي»، المتوفى في حدود سنة سبعمائة. كما في كشف الظنون: (٢٠٦/١).

وأما الأبهري عند الإطلاق فهو: أبو بكر محمد بن عبد الله بن صالح، كان القيم برأي مالك في العراق في وقته معظما عند سائر علماء وقته، وانتهت إليه الرياسة في مذهب مالك ببغداد، وله التصانيف في شرح مذهب مالك والاحتجاج له والرد على من خالفه. توفي سنة: (٣٩٥) الديباج: (٢٠٦/٢).

العلاقات. وأجيب عن ذلك بأنها نحو من المجاورة. واعترض أيضاً بأن المشاكلة بعد الاستعمال، والعلاقة يجب تحققها قبله.

وقيل: ليست العلاقة المصاحبة في الذكر، بل المجاورة في الخيال، وفيه بعد، فإن المجاورة الاتفاقية غير كافية.

أقول: بل العلاقة التشبيه الادعائي، فإنه لما اشتدت حاجته إلى الجبة شبهها بالطعام الذي به قوام بدن الإنسان، وشبه خياطته بطبخه، لكن لما لم يعرف هذا التشبيه من قبل لم يجز المجاز ابتداء، بل بعد ذكر الحقيقة، ولهذا لا يجوز «مكر الله»، ولا «اطبخوا لي جبة» ابتداء اهـ.

قال الجيزاوي بعد نقله: وبما ذكره آخرا يرد على السعد قوله: وامتناع أن يقال: «مكر الله» ابتداء يشعر أن ليس مبناه على التشبيه» اهـ.

لكن قال السعد في شرح المفتاح: إن كونها مجازا مشكل لعدم العلاقة، وقال عبد الحكيم: القول بأنها مجاز ينافي كونها من المحسنات البديعية، وأنه لا بد في المجاز من اللزوم بين معنيين في الجملة، وليس حقيقة، وهو ظاهر، فتعين أن تكون واسطة، فيكون في الاستعمال الصحيح قسم ثالث. والسر فيه أن المشاكلة نقل المعنى من لباسٍ إلى لباس، فإن اللفظ بمنزلة اللباس، ففيه إراءة المعنى بصورة عجيبة، فيكفيه الوقوع في الصحبة، فيكون محسنا معنويا، وفي المجاز نقل اللفظ من معنى إلى معنى، فلا بد من العلاقة المصححة للانتقال اهـ من الجيزاوي.

ويعرف المجازي بكون الإطلاق على المحال، أي بكون إطلاق اللفظ على ذلك المعنى إطلاقا على ما يستحيل تعلقه به، نحو: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾. أطلق سؤالها على استفهامها، وهو مستحيل، وباستحالته يعلم أن المراد استفهام أهلها.

والمستحيل تعلقه بالقرية حقيقة أن تكون مسؤولة؛ وإنما كان من علامة المجاز لأن الاستحالة تقتضي أن يكون غير موضوع له، فيكون مجازا.

وأورد أن المجاز العقلي كذلك مع أنه حقيقة لغوية. وأجيب بأن المراد ما يمتنع تعلقه به بديهة، والذي في المجاز العقلي يمتنع نظرا اهـ.

(وواجب القيد وما قد جمعا مخالف الأصل مجازا سمعا)

ومما يعرف به المجاز أيضاً وجوب تقييد اللفظ الدال عليه، نحو جناح الذل بمعنى اللين، ونار الحرب بمعنى شدتها، فإنه التزم تقييد كل من الجناح والنار بما أضيف هو إليه، وتلك الإضافة قرينة المجاز، والتزامها علامة تميز المجاز من الحقيقة. وإنما كان التزامُ التقييد هو العلامة لأن المشترك ربما يقيد، لكن لا يلتزم ذلك. فالنار والجناح قد يستعملان في معنييهما الحقيقيين بدون قيد، فإذا استعملوهما في الشدة واللين قيدوهما، فدل على أنهما مجاز، بخلاف المشترك من اللفظ فإنه يقيد من غير لزوم.

قال الرهوني في تحفته: والمثال معترض بقوله تعالى: ﴿وَٱخۡفِضۡ جَنَاحَكَ لِلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ اهـ

وظاهر هذا أن إطلاق الجناح على لين الجانب والنار على الشدة من قبيل المجاز المفرد؛ وإضافة الجناح فيه للذل قرينة المجاز، والتزام هذه الإضافة علامته، والعلاقة حينئذٍ المشابهة، وهي أن الجناح آلة يخفضها الطير شفقة على فراخه ممن يقصدها بسوء. والفرق بين العلامة والقرينة يحتاج لتحقيق.

وقوله: (وما قد جمعا مخالف الأصل مجازا سمعا) يعني: أن اللفظ الذي جمعه على خلاف جمع الحقيقة مجاز، كالأمر بمعنى الفعل مجاز، يجمع على أمور، بخلافه بمعنى القول حقيقة، يجمع على أوامر سماعا لا قياسا.

وقد اعترضت هذه العلامة ـ كما للسعد ـ بأن الاختلاف في الجمع لا يدل على التجوز، لجواز أن يكون لاختلاف المسمى، كالعيدان لعود الخشب، والأعواد لعود اللهو اهـ.

ونحو هذا قول القرافي في شرح المحصول: «قلنا: ينتقض بقولهم في اليد بمعنى العضو: أيد، وبمعنى النعمة: أياد، واللفظ مشترك بينهما، حقيقة في كل منهما، فاختلف الجمع مع عدم المجاز».

وقد أجابوا عن ذلك بما قاله العضد، وأوضحه السعد بأن اختلاف الجمع يدل على أن اللفظ ليس متواطئا في المعنيين، وهو ظاهر، وإلا لما اختلف جمعهما، وقد علم كونه حقيقة في أحد المعنيين اتفاقا، وتردد في الآخر، فلو لم يكن فيه مجازا لزم الاشتراك، وهو خلاف الأصل.

قال الجرجاني: «وبهذا التوجيه اندفع ما يقال: جاز أن يكون اختلاف الجمع بسبب اختلاف المسمى، وإن كان حقيقة فيهما، كما في جمعي عودي الخشب واللهو، بل الأولى الاختلاف دفعا لمحذور زيادة الاشتراك».

قال السعد: فإن قيل: فلا أثر لاختلاف الجمع، بل كل لفظ علم كونه حقيقة في معنى إذا استعمل في معنى آخر يحمل على المجاز دفعا للاشتراك. قلنا: هذا يصلح دليلا على المجازية، وأما العلامة فهي الجمع على خلاف الجمع، إذ به يعرف أنه ليس بمتواطئ، ولا يخفى ما فيه».

وهذه العلامة لا تنعكس، إذ المجاز قد لا يجمع بخلاف جمع الحقيقة.

قال محمد جعيط في حاشيته على التنقيح: فإن قلت: ما فائدة ذكر الأصوليين لهذه الفروق، وذكرهم لحدي الحقيقة والمجاز يغنيان عن ذكرها؟

قلت: قال النقشواني في شرح المحصول: إن الأصوليين لما علموا أن الإنسان قد يحيط بالحدود، ومع ذلك فقد تلتبس عليه أفراد الحقائق المحدودات، فإن الحد إنما يفيد الماهية على وجهٍ كلي، ومع ذلك فقد يقع اللبس في المفردات، فيجد الإنسان لفظا مستعملا في شيئين، ولا يدري أهو حقيقة فيهما أو مجاز في أحدهما، لكثرة العوارض وهجوم اللبس، وكذلك في الفقهيات، كل فقيه يعلم حد الإباحة، وإذا قلت له:

معنى كون العين طاهرة إباحة الصلاة بها وأكلها، أمكن أن يستبعد ذلك، وكذلك يعلم حد التحريم، ويجهل أن النجاسة ترجع إلى تحريم الملابسة في الصلاة والأغذية، فلما كان اللبس يعرض بعد الحد تعرض لذكر هذه الفروق تقوية للبصير ودفعا للشكوك في موارد الاستعمال اهـ.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



المعـرب

أتى به عقب المجاز لشبهه به، حيث استعملته العرب فيما لم يضعوه له، كما استعملوا المجاز فيما لم يضعوه له ابتداء.

ما استعملت فيما له جا العرب   فـي غـيـر مـا لـغـتـهـم مـعـرب

يعني: أن المعرب لفظ استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم. فخرج بقوله: «في غير ما لغتهم» الحقيقة والمجاز العربيان، إذ كل منهما أستعمل فيه اللفظ فيما وضع له في لغتهم، وإن كان الوضع في الأول ابتدائيا، وفي الثاني ثانويا.

(مـا كـان مـنـه مـثـل إسـمـاعـيـل   ويـوسـف قـد جـاء فـي الـتـنـزيـل
إن كان منه.................   ....)

يعني: أن ما كان من المعرب علما، مثل إسماعيل ويوسف قد جاء في التنزيل، أي في القرآن، بناء على أن تلك الأعلام من المعرب، لإجماع النحاة على أنه ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة، وقال السبكي: المعرب لفظ غير علم. وعلى هذا فالأعلام غير معربة، إذ لا تختص بلغة.

قلت: وهذا هو الظاهر، لأنه حيث لم يكن هناك شيوع في المعنى، إذ الموضوع له شيء واحد معين، فلا يتصور اختصاصه بلغة دون لغة استعمالا، بل يطلق هذا الاسم على مسماه في كل لغة، فمن وضع له

اسم في العجمية مثلا لا يحتاج أن يوضع له اسم آخر في لغةٍ أخرى، وإنما اختصت العجمية بالوضع دون الاستعمال، واختصاصها بالوضع هو الذي أثر في منع صرفه إن سمي به في العربية، وحينئذٍ فلا تعارض بين كون الأعلام غير معربة ومنعها من الصرف المجمع عليه.

وبعدم الاختصاص صرح صاحب الردود والنقود[١]، قال: وجعل الأعلام من المعرب محل مناقشة، لأن العلم ليس من وضع الأعاجم، إذ لا اختصاص له بلغة، وشرط المعرب ذلك اهـ.

وقد أشار العطار في حاشيته على شرح المحلي إلى توجيه ذلك بعدم الشيوع في الأعلام، بخلاف أسماء الأجناس، وذلك في جوابه عما قيل من أن اشتمال القرآن على غير العربي لازم، لأن العلم الأعجمي واقع في القرآن بلا خلاف، فليس القرآن كله عربيا. قال ما نصه: فالجواب أن الأعلام مما توافقت فيها لغة العرب ولغة غيرهم، لأن المقصود بها تمييز المسمى في سائر اللغات، وإنما الذي يختص بها أسماء الأجناس الكلية فالنزاع فيها اهـ.

وأصل هذا الجواب قول السعد كغيره: إن الأعلام بحسب وضعها العلمي ليست مما ينسب للغة دون أخرى. قالوا: ولا يرد على ذلك منع الصرف نظرا لكون الوضع في العجمية، فهي وإن كانت لا تنسب إلى لغة دون أخرى، إلا أن لها مزية بغير العربية، لكون الوضع من ذلك الغير اهـ على نقل العبادي في الآيات البينات.

ونحوه للشيخ زكرياء في حاشيته. قال: وإنما اعتبرت عجمية حتى منعت من الصرف لأصالة وضعها اهـ.

وللشريف الجرجاني في حاشيته على شرح العضد ما نصه: اعتبار

---

(١) هو الشيخ الإمام أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي الحنفي، المتوفى: سنة ٧٨٦. والكتاب المذكور شرحه على مختصر ابن الحاجب، جمع فيه عشرة شروح. انظر كشف الظنون: (١٨٥٣/٢).

العجمة في هذه الأعلام لمنع الصرف لا يقتضي كونها معربة، ألا ترى أن عربيا لو سمى ابنه بإبراهيم منعه الصرف للتعريف والعجمة، مع أنه على هذا ليس بمعرب قطعا، إذ استعماله في ذلك المعنى ليس مأخوذا من غيرهم. قال: والتحقيق أن التعريب أخذهم اللفظ مع الوضع من غيرهم، والعجمة اعتبار أخذ اللفظ أعم من أن يكون مع الوضع أو بدونه، فهي أعم، فلا تستلزم التعريب، ولا يكون الإجماع عليها موضحا لوقوع المعرب في القرآن اهـ والله أعلم.

قال ابن عرفة: تعريفه أثبت كونه عربي الوضع مراعى فيه سبق عجمية، فلا يلزم منه ثبوت أعجمي لم تنطقه العرب اهـ.

فائدة: عن أبي منصور اللغوي[1] أن كل أسماء الأنبياء عجمية إلا أربعة: محمد وصالح وشعيب وآدم. وعن غيره أن أسماء الملائكة كلها عجمية إلا أربعة: منكر ونكير ومالك ورضوان.

(........ واعتقاد الأكثر والشافعي النفي للمنكر)

المراد بالمنكر هنا ما قابل العلم، وهو اسم الجنس كما في عبارة غيره، ففي العبارة تجوز، لأن المنكر إنما يقابل المعرف، وهو أعم من العلم. وليس اسم الجنس هو النكرة، وإن توهمه بعضهم كما في الدماميني عند الكلام على لزوم إضافة «ذي» بمعنى صاحب إلى اسم الجنس. قال: فاستشكل هذا البعض بسبب هذا التوهم الفاسد ما وقع في الحديث: «**أن تصل ذا رحمك**»[2]، وغاب عنه مواضع في التنزيل: ﴿وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾، ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ ﴿١٥﴾﴾ اهـ.

يعني الناظم: أن قول الأكثر ـ ومنهم الشافعي ـ نفي وقوع المعرب

---

(١) هو محمد بن أحمد الأزهري اللغوي الأديب أبو منصور، كان رأسا في اللغة، وله تصانيف منها: التهذيب في اللغة، مات سنة سبعين وثلاثمائة. بغية الوعاة: (١٩/١).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، ولفظه: «**تعبد الله لا تشرك به شيئا، وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة، وتصل ذا رحمك**». الحديث رقم: ١٠٦.

غير العلم في القرآن، إذ لو كان فيه لاشتمل على غير العربي، فلا يكون كله عربيا، وقد قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾، وقيل: فيه كإستبرق فارسية، وقسطاس رومية للميزان، ومشكاة هندية للكوة، قال ابن عاصم:

ومثله بعض المعربات كالأب والقسطاس والمشكاة

فقد ورد في القرآن أكثر من مائة كلمة جمعها ابن السبكي في شرح المختصر في أبيات، وذيل عليها الحافظ ابن حجر، ثم ذيل عليها السيوطي، وجلب الجميع في شرح الكوكب الساطع، وألف فيه رسالة سماها «المهذب فيما في القرآن من المعرب»، ولخصها في الإتقان.

وقيل: إن هذه الألفاظ مما اتفقت فيه اللغات كالصابون.

قال الأزهري[١]: وعلم من نصب الخلاف في وقوعه في القرآن وقوعه في السنة، وقد بوب عليه البخاري، قال: باب من تكلم بالفارسية والرطانة، وأسند فيه عن أم خالد[٢]: «أتيت النبي ﷺ مع أبي وعلي قميص أصفر، فقال ﷺ: «**سنه سنه**»[٣]. قال ابن المبارك: هي بالحبشية حسنة؛ وفي البخاري أيضاً: «**ويكثر الهرج أي القتل**»[٤]. قال أبو موسى الأشعري: هي لغة الحبشة.

---

(١) المراد بالأزهري هنا الشيخ خالد صاحب التصريح والثمار اليوانع على جمع الجوامع.

(٢) هي أم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس القرشية الأموية، وهي مشهورة بكنيتها واسمها أمة، لها ولأبويها صحبة، وكانا ممن هاجر إلى الحبشة وقدما بها وهي صغيرة، وقصتها عند البخاري من طريق خالد بن سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص عن أمه أم خالد. الإصابة: (٨/ ٢٠٠).

(٣) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير «باب من تكلّم بالفارسية والرطانة» (رقم: ٣٠٧١).

(٤) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الفتن «باب ظهور الفتن» (رقم: ٧٠٦٤)، قال في الحديث بعده: والهرج القتل بلسان الحبشة.

ومنهم من نصب الخلاف في وقوعه في السنة كابن القشيري وغيره اهـ.

قال ابن عرفة في أصليه: في عبارة ابن الحاجب عنه بالمعرب نظر، لاقتضائه سبق نسبته للعرب قبل وروده في القرآن، فلا يتناول إلا نحو إبراهيم اهـ

(وذاك لا يبنى عليه فرع متى أبى رجوع در ضرع)

يعني أن هذا الخلاف لا يبنى عليه فرع فقهي، ولا يستعان به في علم الأصول، قال في الأصل: كما هو الظاهر عند حلولو اهـ.

وقال ابن عرفة: وهذه المسألة لا تعلق لها بأصول الفقه، ولهذا لم يذكرها الفخر اهـ

ولذا بالغ الناظم في ذلك، فقال: (متى أبى رجوع در ضرع) أخذا من قول الشاعر:

صاح هل ريت أو سمعت براع رد في الضرع ما قرى في الحلاب.





الكناية والتعريض

قسم الأصوليون الكلام إلى صريح وكناية وتعريض، فجعلوا التعريض قسيما للكناية، والمعروف في فن البلاغة أنه قسم منها، قال السكاكي: والكناية تتفاوت إلى تعريض وتلويح ورمز وإيماء وإشارة. وعنه نقله صاحب التلخيص.

لكن في حاشية العطار عند ذكر السبكي للتعريض ما يفيد أن التعريض يطلق على أمرين: أحدهما قسيم للكناية، والآخر قسم منها، وسيأتي نقل كلامه إن شاء الله تعالى عند تعرض الناظم له.

(مستعمل في لازم لما وضع ... له وليس قصده بممتنع
فاسم الحقيقة وضد ينسلب ... وقيل بل حقيقة لما يجب
من كونه فيما له مستعملا ... .)هـ

يعني: أن الكناية هي اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له، أي لازم معناه الموضوع هو له، مع جواز إرادة ذلك المعنى الحقيقي، وهذا معنى قوله: (وليس قصده بممتنع).

وعلى تعريف الكناية بما ذكر لا تكون حقيقة، لاستعمالها في غير ما وضعت له؛ ولا مجازا لمنع صاحب هذا المذهب إرادة المعنى الحقيقي في المجاز وتجويزه فيها.

وقيل: إنها حقيقة لكون اللفظ مستعملا فيما وضع له، مرادا به الدلالة على لازمه.

قلت: وفي هذا شيء، لأن ظاهره مغايرة الاستعمال للإرادة، وهو خلاف مقتضى قول ابن عاصم:

والقصد باللفظ لقصد واضعه ذلك الاستعمال في مواقعه

وأصله قول القرافي: والاستعمال إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم، وهو الحقيقة، أو غير مسماه لعلاقة بينهما، وهو المجاز اهـ.

وأصل عبارة النظم قول السبكي في جمع الجوامع: والكناية لفظ استعمل في معناه مرادا منه لازم المعنى، فهو حقيقة اهـ.

ثم رأيت الشيخ زكرياء في حاشيته تنبه لما أوردته، فأوَّل كلام السبكي قائلا: «قوله: (مرادا منه لازم المعنى) أي ذاتا، وإلا فمعناه مراد أيضاً بقرينة قوله: (استعمل في معناه)، فهو مراد أيضاً، لكن لا لذاته اهـ.

ونحوه للناصر اللقاني في بعض حواشيه على نقل العبادي عنه، قال: إنما قال السبكي: «استعمل في معناه مرادا منه لازم المعنى»، ولم يقل: «استعمل في معناه ولازمه» إشارة إلى أن المقصود باللفظ هو المعنى، والغرض من استعماله فيه هو الدلالة على اللازم، فاستعمال اللفظ في معناه وسيلة إلى اللازم، ولإفادة هذا المعنى خص هذا اللازم بذكر الإرادة تنبيها على أنه المراد الأهم والمقصود بالذات. قال: وبهذا ظهر توجيه قوله: «فهو حقيقة» اهـ المراد منه.

وأصرح من ذلك كلام الكوراني، قال: «إن في جعل السبكي الكناية من قبيل الحقيقة؛ لأن الاستعمال إنما هو في الموضوع له وإن أريد به غيره، نظرا، لأن الاستعمال لا يفارق المراد من اللفظ قطعا».

(................... والقول بالمجاز فيه انتقلا

لأجل الاستعمال في كليهما ....)

يعني: أن القول بأنه مجاز منقول، وقوله: (انتقل) بالبناء للمجهول، لوجود انتقل متعدية، ذكرها الزمخشري في أساس البلاغة، قال: انتقلته: نقلته إلى نفسي، وأنشد قول الجعدي:

ما تظنون بقوم قتلوا أهل صفين وأصحاب الجمل
وابن عفان حنيفا مسلما ولحوم البدن لما تنتقل

وإنما كانت الكناية على هذا القول مجازا لأجل استعمال اللفظ في كلا المعنيين: الحقيقي ولازمه.

(.................... والتاج للفرع والاصل قسما
مستعمل في أصله يراد لازمه منه ويستفاد
حقيقة، وحيث الاصل ما قصد بل لازم فذاك أولا وجد)

يعني: أن التاج السبكي تبعا لأبيه قسم الكناية إلى حقيقة ومجاز:

فاللفظ إن استعمل في معناه الأصلي، مرادا منه لازمه حقيقة، نحو طويل النجاد، وهو حمائل السيف، إذا استعمل في طول حمائل السيف مقصودا به لازمه، وهو طول القامة، لكن قصد المعنى الحقيقي لا ليتعلق به النفي والإثبات، ويرجع إليه الصدق والكذب، بل لينتقل منه إلى لازمه، فيكون مناط الإثبات والنفي، ومرجع الصدق والكذب؛ فيصح الكلام وإن لم يكن له نجاد، بل وإن استحال المعنى الأصلي، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾.

وإذا لم يقصد المعنى الأصلي، بل قصد اللازم فقط، أي ذكر الملزوم يراد به اللازم فذاك مجاز، وإنما كان مجازا لاستعماله في غير ما وضع له.

(وسم بالتعريض ما استعمل في أصل أو الفرع لتلويح يفي
للغير من معونة السياق ....)

يعني: أن التعريض هو اللفظ المستعمل في معناه الحقيقي أو المجازي للإشارة به لمعنى غير معناه المستعمل فيه، لا من جهة الوضع الحقيقي، ولا المجازي، بل من معونة السياق والقرائن، وهذا المعنى المعرض به هو المقصود الأصلي، نحو ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾، نسب الفعل إلى كبير الأصنام كأنه غضب أن تعبد الصغار معه، تلويحا للعابدين لها بأنها لا يصح أن تعبد، لما يعلمون إذا نظروا بعقولهم من عجز الكبير عن كسر الصغار، فضلا عن غيره، والإله لا يعجز. والإخبار بغير الواقع لا يكون كذبا إذا قصد به الانتقال إلى غيره.

قال في الأصل: ومنه قول من يتوقع صلة: والله إني لمحتاج. فإنه تعريض بالطلب، مع أنه لم يوضع له حقيقة ولا مجازا، بل إنما فهم من عرض اللفظ أي جانبه اهـ.

والتمثيل بما ذكر عزاه في فيض الفتاح لابن الأثير في المثل السائر، إلا أن ابن الأثير لم يقتصر في التمثيل على ما نقل عنه، قال ما نصه: فإنك إذا قلت لمن تتوقع صلته ومعروفه بغير طلب: «والله إني لمحتاج، وليس في يدي شيء، وأنا عريان، والبرد قد آذاني»؛ فإن هذا وأشباهه تعريض بالطلب، وليس هذا اللفظ موضوعا في مقابلة الطلب، لا حقيقة ولا مجازا، إنما دلّ عليه من طريق المفهوم اهـ.

فظاهره أن التعريض حصل بمجموع هذه الجمل، لا بـ«إني محتاج» وحدها. وإلا فقد يُدّعى أن الاحتياج سبب للطلب، فعبر به عنه، وكون المخاطب ممن تتوقع صلته ومعروفه قرينة المجاز، فيكون من المجاز المرسل، مع أن الطلب أيضاً مفهوم من خصوص لفظ «محتاج»، وهو مفرد، لا من مجموع المركب الإسنادي. والله أعلم.

فائدة: الفرق بين التعريض وبين الكناية التعريضية ـ على ما بينه السيد في حاشية المطول ـ أنه يكون فيها وراء المعنى الأصلي والمعنى المكني عنه معنى آخر مقصود بطريق التلويح والإشارة، ويكون المعنى المكني عنه فيها بمنزلة الحقيقي في كونه مقصودا من اللفظ مستعملا هو

فيه، فإذا قيل: «**المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده**»، وأريد به التعريض بنفي الإسلام عن مؤذٍ معين، فالمعنى الأصلي هنا انحصار الإسلام فيمن سلموا من لسانه ويده، ويلزم انتفاء الإسلام عن المؤذي مطلقا، وهذا هو المعنى المكني عنه المقصود من اللفظ استعمالا؛ وأما المعنى المعرض به المقصود من الكلام سياقا فهو نفي الإسلام عن المؤذي المعين اهـ من حاشية العطار.

(.................... وهو مركب لدى السباق)

يعني: أن التعريض لا بد أن يكون مركبا تركيبا إسناديا (لدى السباق) كابن الأثير[1] وغيره.

وهو على ثلاثة أقسام: حقيقة ومجاز وكناية، كما صرح به السكاكي.

تنبيه: تعريف الكناية والتعريض بما ذكر مأخوذ من كلام البيانيين، وهما مقابلا التصريح؛ وأما عند الأصوليين والفقهاء فالكناية ما احتمل المراد وغيره، كأنت خلية في الطلاق؛ والتعريض ما ليس بصريح ولا كناية، كقولهم في باب القذف: يا ابن الحلال، وفي الخطبة كفيك راغب.

وفائدة تسمية الكناية حقيقة والتعريض حقيقة ومجازا مع علمهما من تعريفي الحقيقة والمجاز دفع توهم أنهما لا يسميان بذلك.

---

(١) المراد بابن الأثير هنا صاحب المثل السائر، قال فيه (١٨٦/٢) ط: المكتبة العصرية: واعلم أن الكناية تشمل اللفظ المفرد والمركب معا؛ فتأتي على هذا تارة، وعلى هذا أخرى، وأما التعريض فإنه يختص باللفظ المركب، ولا يأتي في اللفظ المفرد ألبتة. وهو: ضياء الدين أبو الفتح نصر الله بن محمد بن محمد الوزير الفاضل، مهر في النحو واللغة وعلم البيان، ومات سنة (٦٣٧). بغية الوعاة: (٣١٥/٢).

أما صاحب النهاية وجامع الأصول فهو أخوه العلامة مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد توفي سنة: (٦٠٦). بغية الوعاة (٢٧٤/٢).

وأما صاحب الكامل في التاريخ وأسد الغابة فهو أخوهما عز الدين أبو الحسن علي بن محمد توفي سنة ٦٣٠. شذرات الذهب: (٢٤١/٧).



الأمر

المراد بالأمر هنا في الترجمة ما هو أعم من النفسي واللفظي، والفرق بينهما أن المتكلمين يقولون: إن كلام الله معنى ـ قائم بذاته، مجرد عن الألفاظ والحروف، وهو واحد في ذاته، لا تعدد فيه، غير أنه يسمى أمرا ونهيا وخبرا وغير ذلك بحسب تعلقاته ومتعلقاته.

والأمر عندهم هو اقتضاء الفعل بذلك المعنى القائم بالنفس المجرد عن الصيغة. ومن هنا قسموا الأمر إلى نفسي ولفظي، فالنفسي عندهم ما ذكر، وهو محل بحث المتكلمين، واللفظي هو اللفظ الدال عليه، كصيغة «افعل»، وهو محل بحث الأصوليين. وإلى هذا أشار الناظم بقوله:

(هو اقتضاء فعل غير كف دل عليه لا بنحو كفي)

أي: أن الأمر النفسي هو اقتضاء أي طلب تحصيل فعل غير كف مدلول عليه بغير كف ودع وذر وخل ونحوها، فيتناول ما ليس بكف، كقم، وما هو كف مدلول عليه بكف ونحوه، فإنها أوامر، بخلاف «لا تفعل» فليس بأمر، بل نهي.

ومدلول كف ولا تفعل واحد، يدل عليه تارة بلفظ «كف» ويسمى أمرا، وتارة بلفظ «لا تفعل» ويسمى نهيا.

قال ابن عرفة في أصليه: لا نسلم أن «كف» أمر حقيقي، بل هو نهي، كقول ابن سينا فيما أذكره: القضية الموجبة المعدولة المحمول مثل

«زيد معدوم» في قوة السالبة القائلة: ليس زيد بموجود اهـ.

وكون «زيد معدوم» قضية معدولة لا يجري على المتعارف عندهم من أن المعدولة ما كان حرف السلب جزءا من أحد طرفيها. لكن يجاب بأن ذلك إنما هو باعتبار القضية اللفظية، وأما القضية المعقولة فمعدولتها هي ما يكون معنى السلب جزءا لشيء من طرفيها قاله عبد الحكيم السيالكوتي في حاشيته على شرح القطب على الشمسية. قال: فلا يرد أن «زيد أعمى» معدولة على ما نص عليه اهـ.

وجملة «دل عليه الخ» وصف «كَف» مصدر، و«كُفي» أمر للواحدة، والفعل يشمل فعل اللسان والقلب والجوارح.

(هذا الذي حد به النفسي وما عليه دل قل لفظي)

يعني: أن ما ذكر هو تعريف الأمر النفسي، ويحد أيضاً بأنه: «القول المقتضي لفعل غير كف مدلول عليه بغير كف».

والمراد بالقول النفسي، ولا فرق في الاقتضاء بين الجازم وغيره، وإن كان الأمر حقيقة في الجازم فقط على الصحيح، لكن المراد صيغة «افعل»، أما لفظ الأمر فحقيقة في الجازم وغيره.

قال ولي الدين في التحرير: الذي هو حقيقة في الوجوب صيغة «افعل»، والحد للفظ «أمر» الذي هو ألف ميم راء، وهذا ليس حقيقة في الوجوب كما أوضحه القاضي أبو بكر والآمدي وابن الحاجب وغيرهم اهـ.

وأما الأمر اللفظي فهو اللفظ الدال عليه، كصيغة «افعل»، فاللفظي هو اللفظ الدال على اقتضاء فعل.. الخ.

وهو حقيقة في اللساني مجاز في النفساني، لأنه المتبادر عرفا؛ وقيل بالعكس. قال الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقيل: مشترك بينهما.

والأصولي لا يبحث عن النفساني، لأن أدلة الأحكام من الكلام اللساني.

وقدم الأمر على النهي؛ لأنه إثبات، وهو أشرف من النهي، ولو لوحظ الزمان لقدم النهي؛ لأن العدم سابق على الوجود.

(وليس عند جل الاذكياء شرط علو فيه واستعلاء)

يعني: أنه ليس من شرط الأمر، نفسيا كان أو لفظيا، وجود علو فيه، ومعناه كون الطالب أعلى مرتبة من المطلوب منه، فهو راجع إلى هيئة الآمر من شرفه وعلو منزلته، وضمير (فيه) للأمر.

ولا يشترط فيه أيضاً استعلاء، وهو كون الطلب بغلظة وقهر، فهو هيئة في الأمر من الترفع وإظهار القهر.

قال الطاهر بن عاشور: والمراد من المسألة هل يشترط في تحقق مفهوم الأمر العلو أو الاستعلاء، حتى إذا تجردت الصيغة عن أحدهما عند من يعتبره كانت التماسا أو دعاء، أم لا يشترط؟، كذا أشار له العضد وصاحب التلويح. وقد ذهب الأشعري وجمهور أتباعه إلى عدم اشتراط شيء منهما، وحجته أن الصيغة تعتبر أمرا بلفظها، وتخصيص بعض أنواعها باسم الدعاء أو الالتماس تأدب اهـ.

ومما استدلوا به على ذلك قوله تعالى حكاية عن فرعون أنه قال لقومه: ﴿فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ مع أنه كان أعلى رتبة منهم اهـ.

والذي يظهر أن فرعون لما بهرته معجزة موسى تصاغرت عنده نفسه حتى رأى قومه أعلى منه رتبة والله تعالى أعلم.

ونحوه في الكشاف، قال في تفسير الآية: تأمرون من المؤامرة ـ وهي المشاورة ـ أو من الأمر الذي هو ضد النهي، جعل العبيد آمرين وربهم مأمورا لما استولى عليه من فرط الدهش والحيرة انتهى.

وقد نقل صاحب التقرير والتحبير كلامه قائلا: ومعناه أنه بسبب ما

بهره المعجز بسلطانه أظهر التواضع لملئه استمالة لقلوبهم وخاطبهم بهذا الخطاب، وليس ببعيد من الصواب.

(وخالف الباجي بشرط التالي ... وشرط ذاك رأيُ ذي اعتزال)

أي: وخالف الباجي الجمهور فاشترط الاستعلاء، قال في إحكام الفصول: والأمر اقتضاء المأمور به بالقول على سبيل الاستعلاء والقهر اهـ.

وعلى ذلك الفخر الرازي والآمدي وابن الحاجب وأبو الحسين البصري من المعتزلة، وغيرهم. وقد نسبه الطاهر بن عاشور في حاشيته إلى المحققين.

وهو المتبادر من قول الأخضري في السلم:

أمر مع استعلا وعكسه دعا ... وفي التساوي فالتماس وقعا

وعليه حمله أكثر الشراح، فالسين والتاء في قوله: «استعلاء» للطلب، والمراد به الإظهار؛ قال الصبان: ويمكن جعلهما زائدتين، فيكون جريا على أن الشرط العلو في نفس الأمر.

قال ابن عاشور: ويتفرع على الخلاف أن الأمر إذا اقترن بما يدل على العظمة كان أمرا كاملا ودل على الوجوب، وإن اقترن بما دون ذلك أو تجرد لم يدل؛ لأنه يشبه الالتماس، حتى ولو كان من الأعلى للأدنى مثل المقترن بترغيب، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُوْلُواْ ٱلْفَضْلِ مِنكُمْ وَٱلسَّعَةِ﴾ إلى قوله: ﴿أَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَكُمْۗ﴾. فيدل على ندب المأمور به، لأنه شابه الالتماس، وفيه تخيير، وإنما لم يشترطوا العلو لجواز كون أمر المساوي واجب الامتثال. هذا غاية ما أمكن في تصوير أثر للمسألة في هذا العلم، وكأنها باللغة أعلق منها بالأصول اهـ.

واشترط المعتزلة أي أكثرهم العلو، وهو قول أبي إسحاق الشيرازي والسمعاني.

(واعـتـبـرا مـعـا عـلـى تـوهـيـن لـدى الـقـشـيـري وذي الـتـلـقـيـن)

يعني: أن اشتراط الأمرين: العلو والاستعلاء هو رأي القاضي عبد الوهاب من المالكية، وهو المراد بذي التلقين، وابن القشيري من الشافعية[1]، وهو ابن الأستاذ أبي القاسم صاحبِ الرسالة في التصوف. وهذا القول ضعيف، وإلى ذلك أشار بقوله: «على توهين»، أي ضعف.

قال ابن عاشور: لو فرضوا اعتبار العلو والاستعلاء في الاستدلال على الوجوب ودونهما في الاستدلال على الندب لكان وجها وجيها، إذ كلاهما يدل على الجزم في الأمر؛ وقد أخرج البخاري في باب اتباع النساء الجنائز عن أم عطية ﵂ أنها قالت: «نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا»[2] اهـ.

فالحاصل في اعتبار العلو والاستعلاء في حد الأمر أربعة مذاهب، أصحها الأول.

(والأمر في الفعل مجاز واعتمى تشريك ذين فيه بعض العلما)

يعني: أن الأمر في الفعل مجاز، لتبادر الأمر في القول، والتبادر علامة الحقيقة، نحو قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ أي الفعل الذي تعزم عليه. قال في التلويح: من قبيل المجاز، باعتبار إطلاق اسم السبب على المسبب، بناء على أن الفعل يجب بالأمر ويثبت به فيكون من آثاره اهـ.

---

(١) هو أبو نصر عبد الرحيم بن الإمام عبد الكريم أبي القاسم بن هوازن القشيري، وكان إماما، مناظرا، مفسّرا، أديبا، علّامة، متكلّما. وهو الذي كان أصل الفتنة ببغداد بين الأشاعرة والحنابلة، ثم فتر أمره. وقد روى عن أبي حفص بن مسرور وطبقته، وآخر من روى عنه سبطه أبو سعيد ابن الصفّار. توفي في جمادى الآخرة سنة أربع عشرة وخمسمائة. شذرات الذهب: (٦/٧٣).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز «باب اتباع النساء الجنازة» (رقم: ١٢٧٨)، وكذا مسلم «باب نهي النساء عن اتباع الجنائز» (رقم: ٢١٦٧).

وقيل: مشترك بينهما، فيطلق عليهما حقيقة، وهل المراد الاشتراك اللفظي، وهو الأشهر، أو الاشتراك المعنوي، أي القدر المشترك، وهو ـ كما لحلولو ـ صدور العمل من المكلف؛ وقد أنكر الرهوني وجود هذا الأخير، ولعل مراد الناظم الأول، لشهرته واقتصار القرافي في التنقيح عليه.

قال القرافي في شرح المحصول عند قول الإمام: «المسألة الأولى في الأمر حقيقة في القول المخصوص» ما نصه: معنى هذه المسألة أن لفظ «أمر» (ألف ميم راء) موضوع للقدر المشترك بين سائر صيغ الأوامر من صم وصل وسافر ونحوها؛ فمسمى هذا اللفظ لفظ، ومسمى ذلك اللفظ الذي هو المسمى الوجوب أو الندب على الخلاف، فمسمى الأمر لفظ، ومسمى مسماه معنى لا لفظ اهـ.

قال محمد جعيط في حاشيته على التنقيح بعد نقله: وقد استفيد من هذا الكلام ومن كلامه أيضاً هنا ـ يعني في التنقيح ـ أن عندنا مسألتين: المسألة الأولى في لفظ «أمر»، أعني الألف والميم والراء، هل هو حقيقة في القول أو الفعل إلخ؛ والثانية في مدلول لفظ «أمر» الذي هو لفظ «افعل» هل هو موضوع للقدر المشترك أو الوجوب إلخ. قال: وممن صرح بالفرق بين المسألتين الآمدي وابن الحاجب؛ وعلى الفرق بينهما درج صاحب المنهاج اهـ بخ.

ثم إن القائلين بالكلام النفسي اختلفوا هل للأمر صيغة تخصه تدل عليه دون غيره؟ فقيل: له صيغة لا يفهم منها غيره عند التجرد من القرائن، كفعل الأمر واسم الفعل والمضارع المقرون باللام؛ وقيل: لا، ونسب للأشعري، واختلف أصحابه في معناه، فقيل: أراد الوقف أي أن قول القائل: «افعل» لا ندري وضع في اللسان العربي لماذا مما وردت له من أمرٍ وتهديدٍ وغيرهما، وقيل: أراد أنها مشتركة بين ما وردت له. والخلاف ـ كما قال الإمام والغزالي ـ في صيغة «افعل» دون قول القائل: «أمرتك»، فإنه من صيغ الأمر بلا خلاف؛ وأما منكرو الكلام النفسي فلا يجري

عندهم هذا الخلاف، لأنه لا حقيقة للأمر وسائر أقسام الكلام عندهم إلا العبارات. قال في الكوكب:

لمثبت النفسي خلف يجري هل صيغة تخصه للأمر
والشيخ عنه النفي، قيل: الوقف وقيل: الاشتراك، ثم الخلف
في صيغة افعل، للوجوب ترد والندب والمباح أو تُهدِّد

حكم صيغة الأمر:

وعلى القول بأن للأمر صيغة تخصه فإنه اختلف في مدلولها عند الإطلاق، وإلى ذلك أشار الناظم بقوله:

(وافعل لدى الأكثر للوجوب وقيل للندب أو المطلوب)

لفظ الأمر، وهو «أ م ر» حقيقة في القول المخصوص الذي هو الصيغة الدالة على الطلب اتفاقا، جازما أم لا.

وأما صيغة الأمر، وهي «افعل» ونحوها، فهي لدى الأكثر من المالكية وغيرهم حقيقة في الوجوب، فتحمل عليه حتى يصرف عنه صارف. ومما يستدل به على ذلك:

ـ قوله ﷺ: «**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة**»(١). ولولا تفيد انتفاء الأمر لوجود المشقة، وهذا يقتضي أن السواك غير مأمور به، وقد أجمعت الأمة أن السواك مندوب، فتعين أن يكون الأمر للوجوب.

ـ قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾، والسؤال للإنكار، لا

---

(١) أخرجه مسلم بهذه الرواية في كتاب الطهارة «باب السواك» (رقم: ٥٨٩)، وهو في البخاري في كتاب الجمعة «باب السواك يوم الجمعة» برواية: «**مع كل صلاة**» (رقم: ٨٨٧)، وفي كتاب الصوم «باب سواك الرطب واليابس للصائم» برواية: «**عند كل وضوء**».

للاستفهام، لأنه على الله تعالى محال، فذمه على ترك السجود المأمور به في قوله: ﴿ٱسْجُدُواْ لِآدَمَ﴾، فلولا أن صيغة «افعل» للوجوب ما توجه الذم، إذ لا يذم إلا على ترك واجب، أو فعل محرم. ولكان من الممكن أن يقول: أمرتني بالسجود، وما أوجبته علي، فكيف تلومني.

- وأيضاً: تارك الأمر عاص، وكل عاصٍ مستحقٌ للعقاب. أما الأولى فلقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾، وأما الثانية فلقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾، فالأمر للوجوب، وإلا لم يستحق تاركه العقاب. والآية الأخيرة تقتضي استواء أوامر الله تعالى وأوامر رسوله ﷺ، فهي رد على من فرق بينهما، كما سيأتي.

- ومن أدلة ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُواْ لَا يَرْكَعُونَ ۝٤٨﴾. فقد ذموا على مخالفة الأمر.

- ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾، هدد على مخالفة الأمر، والتهديد دليل الوجوب.

- ومن ذلك أن النبي ﷺ دعا أبا سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه، فلم يجبه، لأنه كان في الصلاة، فقال عليه الصلاة والسلام: «**ما منعك أن تجيب، وقد سمعت قوله تعالى**: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾»[(١)]. فلامه على ترك الاستجابة عند ورود الأمر؛ وذلك يدل على أن مجرد الأمر للوجوب.

ويرد عليه أن «ما منعك» لا يتعين للتوبيخ، بل يحتمل الاستفهام، لاعتقاد الرسول ﷺ استبهام الأمر عليه، من حيث إن الكلام ممنوع في الصلاة، والإجابة كلام، فأراد ﷺ إفهامه أن إجابة الرسول ﷺ ليست من جنس الكلام الممنوع في الصلاة.

وما تقدم من أن أبا سعيد هذا هو الخدري قاله البيضاوي في

---

(١) الحديث أخرجه البخاري عن أبي سعيد ابن المعلى لا الخدري في كتاب التفسير «باب ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ﴾» (رقم: ٤٦٤٧).



المنهاج. قال ولي الدين في التحرير: وهو غلط منه سبقه إليه الغزالي والإمام فخر الدين والتاج الأرموي[(١)]. وصوابه: أبو سعيد بن المعلى، واسمه الحارث بن أوس بن المعلى[(٢)]، وأما الخدري فاسمه سعد بن مالك بن سنان، وقد نبه على ذلك من الأصوليين القرافي، وأما المحدثون فلا خلاف عندهم في هذا، ولا نعلم هذا روي عن أبي سعيد الخدري بوجهٍ من الوجوه اهـ

وقال جعيط في حاشيته: الصواب أنه أبو سعيد بن المعلى، كذا وقع في البخاري في أول كتاب التفسير وفي سنن أبي داود في الصلاة وفي جامع الأصول في كتاب الفضائل، واسمه الحارث بن أوس بن المعلى الأنصاري الخزرجي اهـ

قال الفهري في شرح المعالم: ومما ينبه له أن المحتج بهذه الحجج إن كان مطلوبه القطع، فمجرد هذه الاحتمالات قادحٌ وكافٍ في ردها، ولا يغنيه الاعتذار بأنه خلاف الظاهر، وميل القاضي وأكثر الأصوليين إلى أن المطلوب منها القطع، وإن كان المطلوب منها الظن فهي كافية، وإليه ميل المصنف، لأن مآلها إلى العمل، والعمل يكفي فيه غلبة الظن اهـ

قلت: ومن أصرح ما ذكروا من الأدلة على ذلك حديث بريرة، وهو أن زوجها مغيثا كان عبدا فقال: يا رسول الله اشفع لي إليها، فقال رسول الله ﷺ: **يا بريرة اتقي الله فإنه زوجك وأبو ولدك**، فقالت: يا رسول الله أتأمرني بذلك، قال: **لا، إنما أنا شافع**»[(٣)]. فلا شك أن الشافع

---

(١) هو صاحب الحاصل وقد تقدمت ترجمته.

(٢) كذا في الاستيعاب في باب «الحارث» (٢٨١/١) ط: دار الجيل، لكن قال في باب الكنى (١٦٧٠/٤): إن أصح ما قيل ـ والله أعلم ـ في اسمه: الحارث بن نفيع بن المعلى من بني زريق الأنصاري الزرقي، له صحبة، يعد في أهل الحجاز روى عنه حفص بن عاصم، توفي سنة أربع وسبعين، وهو ابن أربع وستين سنة.

(٣) الحديث أخرجه أبو داود في كتاب الطلاق «باب في المملوكة تعتق وهي تحت حر أو عبد» (رقم: ٢٢٣١).

طالب كالآمر، لكنها قد علمت أنه لو كان أمرا لوجب، فلذلك لما أخبرها بأنه إنما هو شافع قالت: لا حاجة لي فيه.

وقيل: إن الأمر إذا تجرد من القرائن للندب، لأن صيغة «افعل» تقتضي طلب الفعل، فتحمل على أدنى درجاته، وهو الندب، لأنه المتيقن، ولأن الأصل براءة الذمة، والندب أقرب إليها.

لكن أجاب القائلون بالوجوب بأن الموضوع للشيء محمول على الكامل، إذ الأصل في الأشياء الكمال، والكامل من الطلب ما اقتضى المنع من الترك، وهو الوجوب دون الندب.

وقيل: إنها للمطلوب، أي حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو مطلق الطلب، فيكون الوجوب والندب جزئيين لذلك القدر المشترك؛ وذلك أن الأمر يأتي تارة للوجوب، كالصلوات الخمس، وللندب تارة كالضحى، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل.

وقيل: إنها مشتركة بينهما.

قال في مفتاح الوصول: فمن ذلك اختلافهم في الإشهاد على المراجعة، هل هو واجب أم لا؟ فالقائلون بالوجوب، وهم الشافعية، يحتجون بقوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾، والمراد بالإمساك المراجعة، فالإشهاد على المراجعة مأمورٌ به، والأمر يقتضي الوجوب؛ فيمنع المخالف كون الأمر للوجوب.

ومن كون الأمر للوجوب أو للندب اختلف أصحابنا في غسل الإناء من ولوغ الكلب في قوله ﷺ: **«فليغسله سبعا»**[1] اهـ.

(وقيل للوجوب أمر الرب وأمر من أرسله للندب)

أي وقيل: أمر الله تعالى حقيقة في الوجوب، وأمر الرسول ﷺ حقيقة في الندب، إذا كان مبتدأ من جهته بالاجتهاد، وإن كان مصيبا فيه

---

(١) تقدم تخريجه.

قطعا، بخلاف الموافق لأمر الله تعالى في القرآن، أو المبين لمجمل القرآن فهو للوجوب. وإلى هذا التفصيل ذهب أبو بكر الأبهري، وإن كان قد اختلف النقل عنه، فقد نقل عنه موافقة من قال بالندب على الإطلاق، وروي عنه موافقة من قال بالوجوب على الإطلاق. ذكر ذلك عنه الإمام المازري في شرح البرهان. وفي المسألة أقوالٌ أخرى.

وإذا وردت صيغة الأمر من الشارع مجردة من القرائن، وفرعنا على أنها حقيقة في الوجوب، فهل يجب اعتقاد أنها للوجوب قبل البحث عما يصرفها عنه إن كان فيه خلاف كالخلاف في اعتقاد عموم العام قبل البحث عن المخصص. قال في الكوكب:

وفي اعتقاد الحتم قبل البحث عن ... صارفه الخلف الذي في العام عن

(ومفهمَ الوجوب يُدرَى الشرعُ ... أو الحجا أو المفيدُ الوضعُ)

يعني: أنهم اختلفوا في الذي يفهم منه دلالة الأمر على الوجوب، فقيل: يفهم الوجوب من الشرع، لما تقدم من الآيات والحديث.

فـ «مفهم» مفعول ثانٍ ليدرى.

وقيل: الحجا، أي العقل، لأن ما تفيده اللغة من الطلب يتعين أن يكون للوجوب، لأن حمله على الندب يصير المعنى افعل إن شئت، وهذا القيد غير مذكور؛ ويقابل هذا بمثله في حمله على الوجوب، فيكون المعنى افعل من غير تجويز ترك.

وقيل: المفيد لذلك الوضع، أي اللغة، لأن أهل اللسان يحكمون باستحقاق عبد خالف أمر سيده مثلا للعقاب. وأجيب بأن حكم أهل اللسان هنا مأخوذٌ من الشرع، لإيجابه على العبد طاعة سيده. وقيل: من العرف، وبه صرح الرهوني، فإنه لا يظهر استقلال وضع اللغة بذلك.

ورد بأن حكمهم بذلك ليس مأخوذا منه، إذ الكلام في فهم الوجوب

من الصيغة، لأنه لو لم يكن مدلولها لغة لما عد عاصيا مستحقا للعقاب، وإيجاب الشرع بحاله.

والحاصل أن الجزم مستفادٌ من الصيغة كما تدل له موارد الاستعمال، وهو لا يحقق العقاب، وإنما يحققه التوعد على الترك، فثبت أن مدلولها لغة هو الطلب الجازم لظهورها فيه في جميع مواردها، والظهور كافٍ في ذلك.

(وكونه للفور أصل المذهب وهو لدى القيد بتأخير أبي)

يعني: أنهم اختلفوا في صيغة الأمر إذا تجردت عن القرائن هل هي للفور، أي المبادرة إلى الامتثال في أول أزمنة الإمكان، وهذا هو أصل المذهب، أي مذهب مالك على الصحيح.

قال الباجي في إحكام الفصول: ذهب البغداديون من أصحابنا إلى أنه على الفور؛ وبه قال أصحاب أبي حنيفة اهـ.

قال القاضي عبد الوهاب: وهو الذي ينصره أصحابنا، وأخذ لمالك من مسائل عديدة، منها الأمر بتعجيل هدي الحج، وإيجابه الفور في الوضوء بآيته.

قال ابن عاشور: وقد أخذ البغداديون من أصحاب مالك اقتضاء الأمر للفور من قوله بوجوب الفور في الوضوء، وأن تفرقته عمدا توجب استئنافه، كما في أمالي المازري على البرهان، وهو الأوفق بأصوله اهـ.

لكن بعد سماع الخطاب وفهمه، وسواء كان دالًّا على الوجوب، أو على الندب، ولا فرق في اقتضائه الفور بين أن يتعلق بجملة أفعال، أو بفعل واحد، والدليل على ذلك أمور منها:

أولا: أن الفور أحوط.

ثانيا: قوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾، ذمه على أنه لم يأت بالمأمور به في الحال، فلو لم يدل الأمر على الفور لكان لإبليس

أن يقول: أمرتني، وما أمرتني به في الحال، فلا عتب علي.

وأورد عليه أن أمر الملائكة كان على الفور، بدليل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾. قال الأسنوي: وفيه قرينتان دالتان على الفور: إحداهما الفاء، والثانية أن فعل الأمر، وهو قوله تعالى: ﴿فَقَعُوا۟﴾ عامل في «إذا»، لأن «إذا» ظرف، والعامل فيها جوابها على رأي البصريين، فصار التقدير: فقعوا له ساجدين وقت تسويتي إياه.

وضعّف الهندي الاستدلال بالآية المذكورة على أن الأمر للفور، قائلا: إن هذا الأمر قرن بما يدل على الفور، فإنه جعل الأمر بالسجود جزاء شرط التسوية والنفخ، والجزاء يحصل عقيب الشرط.

قال ولي الدين العراقي في التحرير على المنهاج: ولك أن تمنع ما ذكره الهندي من أن الجزاء يحصل عقيب الشرط، وليس هنا ما يتوهم دلالته عليه إلا الفاء، وهي لا تقتضي الفورية إلا إذا كانت للتعقيب، وقد نص النحاة على أن الواقعة جواب الشرط لا تقتضي التعقيب اهـ

وأورد عليه أيضاً أن إبليس قد ظهر عليه من الإنكار ما لا يرجى معه امتثال، وهذا السر في زيادة نحو «أبى» ونحو «استكبر» بعد الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ في الآيات الوارد فيها ذكر امتناعه من السجود قاله ابن عاشور.

قال الفهري: إن الظاهر أن الذم في قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ﴾ الآية لم يكن لمجرد الترك، بل للترك بصفة الإباء والاستكبار وزعمه أن الأمر بسجود الأعلى للأدنى على خلاف الحكمة، وهذا كفر اهـ من توضيح حلولو على التنقيح.

ثالثا: أن المأمور به من الخيرات، فيتعين فيه الفور، لقوله تعالى: ﴿فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ﴾؛ وقوله: ﴿وَسَارِعُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾، وقوله: ﴿سَابِقُوٓا۟ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ﴾ . الآية. والمسارعة هي التعجيل، فيكون التعجيل

مأمورا به، وقد تقدم أن الأمر للوجوب، فتكون المسارعة واجبة، ولا معنى للفور إلا ذلك.

ثم إن حمل المغفرة على حقيقتها غير ممكن، لأنها فعل الله تعالى، فيستحيل مسارعة العبد إليها، فحمل على المجاز، وهو فعل المأمورات، لكونها سببا للمغفرة، فأطلق اسم المسبب وأريد به السبب.

ورد بأن حصول الفورية ليس من صيغة الأمر، بل من جوهر اللفظ، لأن لفظ المسارعة دال عليه كيفما تصرف، ولك أن تقلب هذا الدليل، فتقول: الآية دالة على عدم الفور، لأن المسارعة مباشرة الفعل في وقت مع جواز الإتيان به في غيره.

رابعا: أن السيد لو أمر عبده، ولم يمتثل، فعاقبه، لم يكن له عذر بأن الأمر للتراخي، وذلك من وضع اللغة.

قال الطاهر بن عاشور: ويؤيد القول بالفور أنه لا يتحقق عقاب المتثاقل إذا عرض له بعد تثاقله ما يحوله عن الفعل، لأنه يعتذر بكون الوجوب متراخيا؛ وقد لام الله قوما على تثاقلهم، فقال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَا لَكُمۡ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلۡتُمۡ إِلَى ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ إلى قوله: ﴿يُعَذِّبۡكُمۡ عَذَابًا أَلِيمًا﴾. فلو لم يكن الأمر للفور لما كان من وجه لتوبيخهم قبل تبين عصيانهم. ولعل هذا ونحوه هو الذي أوجب جزم المصنف ـ يعني القرافي ـ بنسبة القول بالفور لمالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وإن كان لم يجزم به من تقدمه اهـ.

قلت: يمكن أن يستدل للفور بحديث أبي سعيد المتقدم.

ومحل الخلاف إذا لم يقيد بفور، كقم الآن، أو تراخ كافعل بعد غد، وإلا فلا خلاف.

فقوله: (وهو لدى القيد بتأخير أبي) أي منعت دلالة افعل عليه.

قال في مفتاح الوصول: ومن هذا الأصل اختلاف الشافعي وأبي حنيفة في كون فريضة الحج على الفور، فمن أخرها وهو متمكن من أدائها

كان عاصيا عند أبي حنيفة، أو لا على الفور، فمن أخرها لا يكون عاصيا، وهو مذهب الشافعي؛ وعندنا في المذهب قولان، بناء على القاعدة.

وكذلك اختلفوا إذا هلك النصاب بعد الحول والتمكن من الأداء هل يضمن الزكاة أو تسقط عنه؟ قال الشافعي: يضمن، بناء على أن الأمر على الفور، والحنفي: لا، بناء على أنه ليس للفور؛ وكذلك اختلفوا في وجوب الكفارة، هل هي على الفور أو التراخي اهـ.

(وهل لدى الترك وجوب البدل ... بالنص أو ذاك بنفس الأول)

يظهر أن الناظم عقد بهذا قول القرافي في شرح التنقيح: واختلف القائلون بالفور، وأنه يتعلق بفعلٍ واحد، إذا تركه هل يجب عليه الإتيان ببدله بنفس الأمر الأول، أو لا يجب إلا بنصٍّ آخر؟ فأكثرهم على الأول اهـ.

وعنه نقله حلولو في الضياء اللامع. ثم زاد الناظم في الأصل: والبدل هو العزم على أدائه في الوقت، ليفارق المندوب، فهو بدل من التقديم، وقيل: بدل من نفس الفعل، وقيل: ليس ببدل، وإنما هو شرط في جواز التأخير اهـ.

وقد تبعه من بعده من مختصريه على ذلك، والظاهر بل المتعين أن المراد بالبدل هنا هو فعل المأمور به ثانيا، إذ العزم لم يتقدم له ذكر، ولأن هذا الخلاف مفرعٌ على قول القائلين بالفور، أما القول بأنه للفور أو العزم فسيأتي للناظم بعد، وقد فرعه القرافي على القول بالتراخي، قال: والقائلون بالتأخير اختلفوا، فمنهم من قال: لا يجوز التأخير إلا إلى بدل، وهو العزم على أدائه في المستقبل ليفارق المندوب، وقيل: العزم ليس ببدل، بل هو شرط في جواز التأخير إلخ.. اهـ.

بل صرح الإمام المازري في شرح البرهان بأنه إذا وجب الفور استحال تصور العزم اهـ.

ومما يدل لما ذكرنا قول القرافي ـ بعد ما تقدم عنه ـ في توجيه القولين: وحجة القول بأنه إذا فات لا يلزم مثله في وقتٍ آخر إلا بدليل منفصل أن الأوامر تابعة للمصالح، وكون الأوقات المستقبلة مساوية للوقت الحاضر أمر مشكوك فيه، فوجب أن لا يجب إلا بأمرٍ جديدٍ يدل على مساواة الثاني للأول في المصلحة، فإن الأصل عدمها فضلا عن مساواتها. حجة القول بأنه يلزمه في الزمن الثاني بالأمر الأول أن الأمر دل على أصل الفعل والزمن الفوري، والدال على المركب دال على مفرداته بالتضمن، وقد تعذر أحد الجزأين، وهو الزمن الفوري، فوجب أن يبقى الأمر متعلقا بالجزء الآخر، وهو أصل الفعل، فيفعله المأمور في أي زمان شاء بعد ذلك. اهـ.

فانظر قوله: «فوجب أن يبقى الأمر متعلقا بالجزء الآخر، وهو أصل الفعل»، فهو صريح فيما ذكرنا. والله أعلم.

وأصل المسألة للمازري في إيضاح المحصول من شرح برهان الأصول، ونصه: فأما من قال بالفور فإنه يؤثم من أمكنه الفعل فأخره، ولكن اختلفوا على قولين بعد اتفاقهم على حصول التأثيم، هل يجب إيقاع الفعل بعد أن فاتت المبادرة إليه، ويكون ذلك من مقتضى الأمر الأول، وكان معناه: افعل عاجلا، فإن فاتك عاجلا فافعل فيما يليه، أو لا يجب إيقاع الفعل بعد أن فات البدار إليه إلا بأمرٍ آخر؟ اهـ.

وقد سبقهما إلى ذلك أبو الحسين البصري في المعتمد. قال: والقائلون بالفور يجعلون الأمر بأقرب الأوقات إليه أخص، فمنهم من يقول: إذا لم يفعل المكلف في أقرب الأوقات إليه لم يلزمه الفعل إلا بدليل آخر؛ ومنهم من يقول: يلزمه الفعل بالأمر، لا لأن الأمر تعلقه بالأوقات على سواء، بل لأنه يجري مجرى قول القائل: افعل في الوقت الأول، فان لم تفعل ففي الثاني، فان لم تفعل ففي الثالث، والأمر عندهم يتعلق بالأوقات كلها على هذا الترتيب، وأما النافون للفور فإنهم يقولون لا اختصاص للأمر بالأوقات، وإذا لم يكن له بها اختصاص صح إيجاب

الفعل في جميعها على البدل، وعلى الجمع، لأن الاختصاص زائلٌ في الحالين، فلم يكن فقد الاختصاص طريقا إلى أحدهما اهـ.

وقد ذكر المسألة أيضاً الفخر الرازي في المحصول، قال: الأمر المطلق وهو أن يقول: «افعل» ولا يقيده بزمانٍ معين، فإذا لم يفعل المكلف ذلك في أول أوقات الإمكان، فهل يجب فعله فيما بعده، أو يحتاج إلى دليل؟

أما نفاة الفور فإنهم يقولون: الأمر يقتضي الفعل مطلقا، فلا يخرج عن العهدة إلا بفعله. وأما مثبتوه فمنهم من قال: إنه يقتضي الفعل بعد ذلك، وهو قول أبي بكر الرازي، ومنهم من قال: لا يقتضيه، بل لا بد في ذلك من دليل زائد.

ومنشأ الخلاف أن قول القائل لغيره: «افعل كذا» هل معناه افعل في الزمان الثاني، فإن عصيت ففي الثالث، فإن عصيت، ففي الرابع، على هذا أبدا؛ أو معناه «افعل في الثاني» من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع؛ فإن قلنا بالأول اقتضى الأمر الفعل في سائر الأزمان، وإن قلنا بالثاني لم يقتضه، فصارت هذه المسألة لغوية اهـ.

قال القرافي في شرحه: يريد بقوله: «الزمان الثاني» باعتبار زمان ورود الأمر، فإن زمان ورود الأمر هو الأول، وأول أزمنة إمكان الفعل هو الزمن الثاني من الزمن الذي ورد فيه الأمر اهـ فتأمل ذلك كله. والله تعالى أعلم.

وقوله: (وهل لدى الترك وجوب البدل) أي الإتيان ببدله، وقوله: (بالنص) أي بنصٍّ آخر، فـ «أل» فيه جنسية لا عهدية، وقوله: (أو ذاك) أي وجوب البدل (بنفس) الأمر (الأول). وسيأتي نحو هذا الخلاف للناظم عند قوله في مسألة «الأمر بفعل في وقت معين: والأمر لا يستلزم القضاء إلخ».

(وقال بالتأخير أهل المغرب ... وفي التبادر حصول الأرب)

يعني: أن أهل المغرب من المالكية، وفاقا للشافعية قالوا بالتأخير، أي التراخي، والمراد جوازه لا وجوبه. وهذا القول هو مختار الباجي، قال في إحكام الفصول: الأمر المطلق لا يقتضي الفور. ثم قال: والدليل على ما نقوله أن لفظة «افعل» ليست بمقتضية للزمان، إلا بمعنى أن الفعل لا يقع إلا في زمان؛ وذلك كاقتضائها المكان والحال، ثم ثبت وتقرر أن له أن يفعل المأمور به على الإطلاق في أي مكان شاء، وعلى أي حال شاء؛ فكذلك له أن يفعله في أي زمان شاء اهـ.

قال ابن عاشور: وأخذوا ذلك من قول مالك: إن الزوجة تستأذن زوجها في الحج عاما بعد عام، كذا في أمالي المازري اهـ.

ورد هذا القول بأنه لو جاز التأخير لجاز إما مطلقا، وإما إلى غاية معينة؛ والإطلاق ينافي الوجوب؛ والغاية إما مجهولة للمكلف، أو معلومة له، والتعليق بغاية مجهولة للمكلف من تكليف المحال.

والمعلومة إما بأمارة، أو لا. وبدون أمارة وسواس، ولا أمارة بالإجماع إلا ظن الفوات، لكبرٍ أو مرضٍ مخوف، ولا يصلح واحد منهما أن يكون أمارة، لعدم الارتباط، لتحقق الموت فجأة بدون واحد منهما.

وأجيب بأن موت الفجأة نادر، والأسباب الشرعية لا يشترط فيها الملازمة بحكمتها الشرعية قطعا، بل تكفي فيها الملازمة بالأكثر ظنا، وموت الفجأة نادر، ولا يمتنع نُصب ظن الفوات أمارة.

قال الباجي: وجوابٌ آخر، وهو أن من أصحابنا من قال: لا يعصي إذا مات مع العزم على فعله، كما لا يعصي إذا مات قبل فعل الظهر، وقبل انقضاء وقتها، إلا أن يغلب على ظنه الفوات. ألا ترى أن الوصية كانت واجبة قبل نسخها، فكان وجوبها متعلقا بهذا المعنى؟ فلو اخترم فجأة لم يأثم بتركها، ثم لم يدل ذلك على انتفاء وجوبها اهـ.

قال الفهري في شرح المعالم: وأيضاً لا شك أنه حصل في الشرع

أوامر متراخية، كأداء الكفارات، وقضاء بعض الفوائت، وكل ما يقال فيها فهو جوابنا. يعني أنه إذا تقرر أن لنا واجبا موسعا، وقد يتقيد بالعمر، كأداء الكفارات مثلا، فالمطلق من الأمر يكون حكمه كذلك. وما ذكروه من الإشكال يرد في الواجب الموسع، وقد قلتم به، فجوابكم عنه جوابنا هنا اهـ.

قال ابن عرفة في أصليه: قد يفرق بأن الموسع نص فيه على جواز التأخير، فلو لم يجب العزم كان الأمر في المؤخر لغوا اهـ.

قال الباجي: إذا ثبت ذلك فإن للواجب على التراخي حالة يتعين وجوبه فيها، وهو إذا غلب على ظن المكلف فواته اهـ.

ثم على القول بالتراخي ففي المبادرة إلى الفعل حصول الأرب، أي الامتثال، بناء على أن التراخي غير واجب؛ وقيل: غير ممتثل، بناء على أنه واجب، وهو خلاف الإجماع أو الجمهور.

قال الأسنوي: قال الشيخ أبو إسحاق[1]: والتعبير بكونه يفيد التراخي غلط، وقال في البرهان: إنه لفظ مدخول، فإن مقتضى إفادته التراخي أنه لو فرض الامتثال على الفور لم يعتد به، وليس هذا معتقد أحد، نعم حكى ابن برهان[2] عن غلاة الواقفية أنا لا نقطع بامتثاله، بل يتوقف فيه إلى ظهور الدلائل، لاحتمال إرادة التأخير. قال: وذهب المقتصدون منهم إلى القطع بامتثاله اهـ.

قال المازري في شرح البرهان: اعلم أن المصنفين والمتناظرين أولعوا بهذه العبارة، وهي القول: الأمر المطلق هل يحمل على الفور أو

---

(١) الظاهر أن المراد به هنا وعند الإطلاق أبو إسحاق الشيرازي.

(٢) المراد به الأصولي أبو الفتح أحمد بن علي المعروف بابن برهان الفقيه الشافعي؛ كان متبحرا في الأصول والفروع، تفقه على أبي حامد الغزالي، وصنف كتاب الوجيز في أصول الفقه. مات سنة عشرين وخمسمائة ببغداد. وفيات الأعيان (٩٩/١)، وله أيضاً وسيط في الأصول. **أما النحوي فهو**: عبد الواحد بن علي، توفي سنة: (٤٥٦). بغية الوعاة (١٢٠/٢).

على التراخي؟ فأما قولهم: «على الفور» فعبارة تطابق المعنى المراد، وأما قولهم: «على التراخي» فعبارة لا تطابق المراد، لأن مقتضاها أن البدار إلى الفعل لا يجوز، وهذا لم يذهب إليه أحد؛ وإنما مرادهم إجازة التأخير، فإذا كان هذا هو المراد فالعبارة المنبئة عنه أن يقال: يقتضي الامتثال من غير تعيين وقت، أو يقال: يقتضي الامتثال مقدما أو مؤخرا، أو ما في معنى هذه العبارات اهـ

قال البرماوي: وفي كلام أكثر النقلة أن المراد من التأخير في كلام الأئمة عدم الفور، ونقل عن ابن السمعاني أن معنى ذلك ليس على التعجيل، وقال ما معناه أنه يرجع في الحقيقة إلى ما يأتي أنه للقدر المشترك المشار له بقوله:

(والأرجح القدر الذي يشترك   فيه، وقيل: إنه مشترك)

يعني: أن الأرجح في الموضوع له «افعل» القدر المشترك فيه، للحديث الصحيح «**ما بين هذين وقت**»[1]، وحذرا من الاشتراك والمجاز.

قال في مفتاح الوصول: والمحققون على أنه للماهية، لأنه تارة يقيد بالفور وتارة بالتراخي، فإذا لم يقيد بواحدٍ منهما يكون محتملا لهما، وما كان محتملا لشيئين لا يكون مقتضيا لواحدٍ منهما بعينه اهـ بخ.

والقدر المشترك هو طلب الماهية من غير تعرض لوقت من فور أو تراخ.

وقيل: إنه مشترك بين الفور والتراخي، حقيقة فيهما.

(وقيل: للفور أو العزم، وإن   نقل بتكرار فوفق قد زكن)

وقيل: الأمر لواحدٍ من الفور أو العزم في الحال على الفعل في

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ في «وقوت الصلاة» (رقم: ٣).

المستقبل، قال به القاضي في وقت الصلاة الموسع، وهو مختار الباجي في المنتقى.

وهل هو بدل أم لا؟؛ ورد كونه بدلا بأن البدل هو الذي يقوم مقام المبدل منه من كل الوجوه، فإذا أتى بذلك البدل وجب أن يسقط عنه ذلك التكليف قاله في المعالم.

قال ابن التلمساني في شرحه: والتحقيق أن البدل ليس مجرد العزم، والتخيير إنما وقع بين أن يفعل في أول الوقت، وبين أن يفعل في غيره مع العزم، فليس العزم وحده بدلا اهـ.

قال القرافي في الفروق: واختار الغزالي طريقة وسطى، وهي الفرق بين الغافل عن الفعل والترك لا يجب عليه العزم، وبين من خطر بباله الفعل والترك، فهذا إن لم يعزم على الفعل عزم على الترك بالضرورة، فيجب عليه العزم على الفعل، وهي طريقةٌ حسنة اهـ.

وهذا الخلاف في اقتضاء الأمر للفور إنما يجري على القول بعدم اقتضاء الأمر للتكرار، أما على اقتضائه للتكرار فللفور اتفاقا، وإلى هذا أشار بقوله: (وإن نقل بتكرار فوفق قد زكن) أي علم؛ لأن تعجيل المأمور به في أول أزمنة الإمكان مع تكرره يقتضي استغراق جميع الأزمنة حتى الزمان الفوري.

ومسألة الفور من فروع مسألة التكرار، فينبغي أن تقدم مسألة التكرار على مسألة الفور، إذ الفرع يؤخر عن أصله؛ لكن قدم المؤلف مسألة الفور لاجتماعها مع مسألة حمل الأمر على الوجوب في الدليل الواحد. قاله الشوشاوي. ويعني بالمؤلف القرافي في التنقيح، وإياه تبع الناظم هنا.

(وهل لمرة أو اطلاق جلا أو التكرر اختلاف من خلا)

المراد بالتكرار فعل مثل الأول، لا الأول بعينه، فإنه محال. نبه عليه الصفي الهندي.

يعني: أنهم قد اختلفوا أيضاً هل فعل الأمر موضوع للمرة الواحدة،

وهو قول الأصحاب وكثير من الشافعية والحنفية، لأن المرة هي المتيقن، ولأنه لو وكله على الطلاق ليس له أن يطلق إلا مرة واحدة، وكذلك الشراء.

وقيل: هو لمطلق الماهية، لا لتكرر، ولا لمرة، قال الفهري في شرح المعالم: الذي ذهب إليه المحصلون من الفقهاء وعلماء الأصول أن صيغة الأمر إذا وردت عرية من قيد التكرار والوحدة والمرار، لا تشعر بشيء من ذلك، وإنما عد الآتي بالمرة ممتثلا؛ ضرورة أن حصول المستدعى لا يتصور بدونها، لا أن اللفظ مشعر بها، وسر ذلك أن مدلولات الأفعال أجناس، والأجناس لا تشعر بالوحدة الشخصية، ولا قلة ولا كثرة، ومن ثم لم تثن ولم تجمع، وحسن استعمالها في القليل والكثير بلفظٍ واحد. فقيل لمن أوقع القيام مرة أو مرارا: قائم؛ لاشتراكها في الحقيقة الشاملة، وكل ما ثبت مع المتقابلين فليس له من ذاته أحدهما اهـ.

ومن حجة هذا القول أن الأمر ورد للتكرر كالصلوات الخمس، وللمرة كالصلاة على النبي ﷺ والحج، والأصل عدم المجاز والاشتراك، فوجب جعله للقدر المشترك، وهو أصل الفعل.

ومما يدل له حديث الأقرع بن حابس، وهو ما روى أبو هريرة ﷺ أن النبي عليه الصلاة والسلام قال: «**أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج، فحجوا**». فقال الأقرع بن حابس: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثا فقال: «**لو قلت نعم لوجبت، ولما استطعتم**»[(١)].

قال الشريف في المفتاح: فلولا أن الأمر المطلق يحتمل التكرار والمرة الواحدة لما حسن من السائل هذا السؤال اهـ.

وقيل: للتكرر، واستقرأه ابن القصار من كلام مالك، لكن مالكا خالفه أصحابه في ذلك، وحجة أهل هذا القول أن التكرر هو الأغلب،

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الحج «باب فرض الحج مرة في العمر» (رقم: ٣٢٥٧)، لكن بدون تسمية الأقرع.

ولو لم يكن له لامتنع ورود النسخ عليه بعد الفعل، لأنه إذا فعل مرة واحدة خرج المكلف من عهدة التكليف، ولم يبق هناك ما ينسخ، وأجيب بأن النسخ إذا ورد كان قرينة على التكرر دون المرة قاله الشوشاوي.

وقد بنى ابن خويز منداد على هذا الخلاف مسألة التيمم، هل يجب لكل صلاة، لقول الله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾، وعليه إنما أجزأ الوضوء للصلوات الكثيرة بدليل منفصل، وهو صلاته ﷺ الصلوات الخمس بوضوء واحد، رواه مسلم[1]؛ أو يجزئ التيمم الواحد ما لم يحدث اهـ.

(أو التكررُ إذا ما عُلقا بشرط أو بصفة تَحَققا)

(أو التكرر إذا ما علقا بشرط) نحو ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾، (أو بصفة) نحو ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟﴾. وبهذا القول قال مالك وجمهور أصحابه، والشافعية، خلافا للحنفية؛ فتتكرر الطهارة والقطع بتكرر الجنابة والسرقة، وعليه فلا يحمل الأمر المعلق على ما ذكر على المرة إلا بقرينة، كما في أمر الحج المعلق على الاستطاعة في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾، لأنها في حكم الأمر. لكن التكرر هنا مستفاد من العلة لا من الأمر.

ولا فرق بين كون الشرط والصفة علة، كالأمثلة المذكورة، أم لا. وقال ابن الحاجب: إن محل الخلاف فيما كان غير علة، وإلا فلا خلاف في تكرره.

ثم التكرر ـ عند القائل به، حيث لا بيان لأمده ـ يستوعب ما يمكن من زمان العمر، لانتفاء مرجح بعضه على بعض، بخلاف ما لا يمكن كأوقات ضروريات الإنسان.

ومن هذه المسألة تأتي قاعدة تعدد السبب مع اتحاد المسبب.

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الطهارة «باب جواز الصلوات كلها بوضوء واحد» (رقم: ٦٤٢).

قال الشوشاوي: والخلاف في هذه المسألة إنما هو على القول بأن الأمر المطلق لا يفيد التكرار، وأما على القول بأن الأمر المطلق يفيد التكرار فأحرى أن يفيده عند تعلقه بشرط؛ لأن الشروط اللغوية أسباب، والحكم يتكرر بتكرر أسبابه، فيجتمع حينئذٍ موجبان للتكرار، وهما الوضع والسببية، وأما من قال: الأمر المطلق لا يقتضي التكرار فاختلفوا عند تعليقه، فمنهم من خالف أصله لأجل السببية الناشئة عن التعليق، فقال بإفادة التكرار، ومنهم من طرد أصله، وقال بعدم التكرار اهـ.

وقوله: (تحققا) خبر التكرر.

(والأمر لا يستلزم القضاء بل هو بالأمر الجديد جاء)

يعني: أن الأمر بفعل في وقت معين، لا يقتضي فعله فيما بعد ذلك الوقت، عند الجمهور، بل القضاء بأمرٍ جديد، ليدل على مساواة الزمن الثاني للأول في المصلحة، لأن الأصل عدمها، فضلا عن المساواة. وأما ما لم يتعين وقته فلا يتصور قضاؤه.

قال جعيط في حاشيته: على هذا القول درج الشيخ ابن الحاجب، وهو مذهب الأكثر من المتكلمين ومحققي الفقهاء كما قال الغزالي، وما يعزى للفقهاء من أن القضاء بالأمر الأول فهو كلام غير المحققين منهم؛ ووجهه أن القصد بالأمر الأول الفعل في الوقت لا مطلقا اهـ.

قال ابن عاشور: يرجحه ـ أي القول بأن القضاء بأمرٍ جديد ـ قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، فلو كان الأمر في لسان العرب يقتضي القضاء عند الاختلال لما وقع التنبيه على استبدال أيامٍ أخر للمريض والمسافر اهـ.

مثال الأمر الجديد حديث الصحيحين: «**من نسي صلاة فليصلها إذا**

ذكرها»[١]، وحديث: «**إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها**»[٢]. وقيس العمد على النوم والنسيان بالأولى عند الجمهور؛ ولعله إنما لم ينص عليه لأنه ليس من شأن المسلم تعمد ترك الصلاة؛ فهو جري على الغالب، فلا يعتبر المفهوم فيه كما تقدم من قوله: «أو جري على الذي غلب»، فإن استقام ذلك فلا مانع من قياس العامد عليه، كما تقدم من قوله: «ومقتضي التخصيص ليس يحظل قيسا».

وفي الحديثين دلالة على أن القضاء بأمرٍ جديد، ووجه الدلالة قوله: «فليصلها»، فهو أمر جديد غير الأمر الأول الذي هو: «وأقيموا الصلاة»؛ فلو كان الأول باقيا على حاله لم يحتج إلى هذا الثاني، فلما ذكره دل على أن الوجوب لا بالأمر الأول، وإلا لما كان لذكره فائدة.

وقد تمسك بعضهم بدليل الخطاب من الحديث، فقال: إن العامد لا يقضي الصلاة؛ لأن انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط، فيلزم منه أن من لم ينس لا يصلي، وإلى ذلك ذهب ابن حبيب منا، وداود وابن حزم وبعض أصحاب الشافعي؛ وقد نصر هذا القول تقي الدين ابن تيمية، وقال: ونحن لا ننازع في وجوب القضاء فقط، بل ننازع في قبول القضاء منه وصحة الصلاة في غير وقتها. وأطال البحث في ذلك.

وكذلك الشوكاني في نيل الأوطار، إلا أنه قال: لم أقف مع البحث الشديد للموجبين للقضاء على العامد على دليل ينفق في سوق المناظرة، ويصلح للتعويل عليه في مثل هذا الأصل العظيم إلا حديث «**فدين الله أحق أن يقضى**»[٣]، باعتبار

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب المساجد «باب قضاء الصلاة الفائتة» (رقم: ١٥٦٦)، والبخاري في كتاب مواقيت الصلاة «باب من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها» لكن بلفظ «**فليصل إذا ذكرها**» (رقم: ٥٩٧).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب المساجد أيضاً، «باب قضاء الصلاة الفائتة» (رقم: ١٥٦٩).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الصوم «باب من مات وعليه صوم» (رقم: ١٩٥٣)، ومسلم «باب قضاء الصوم عن الميت» (رقم: ٢٦٩٤). وذلك أنه جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، أفأقضيه عنها؟، قال: «نعم»، قال: «**فدين الله أحق أن يقضى**».

ما يقتضيه اسم الجنس المضاف من العموم، ولكنهم لم يرفعوا إليه رأسا.

وقال بعد استضعاف إلحاق العامد بالناسي: والمحتاج إلى إمعان النظر هو عموم حديث: «**فدين الله أحق أن يقضى**» لا سيما على قول من قال: إن وجوب القضاء بدليل هو الخطاب الأول الدال على وجوب الأداء، فليس عنده في وجوب القضاء على العامد فيما نحن بصدده تردد؛ لأنه يقول: المتعمد للترك قد خوطب بالصلاة ووجب عليه تأديتها فصارت دينا عليه، والدين لا يسقط إلا بأدائه، إذا عرفت هذا علمت أن المقام من المضايق اهـ.

وكأنهم جعلوها أعظم من أن تقضى قياسا على الغموس، فإنها أعظم من أن تكفر، لكن الغموس على خلاف الأصل.

ثم رأيت الشوكاني قال في توجيه ذلك: إن القائل بأن العامد لا يقضي لم يرد أنه أخف حالا من الناسي، بل لأن المانع من وجوب القضاء على العامد أنه لا يسقط الإثم عنه فلا فائدة فيه، فيكون إثباته مع عدم النص عبثا بخلاف الناسي اهـ

وقد سبقه إلى هذا الشريف في مفتاح الوصول، فقال: للمانع أن يمنع الأولوية بأن يقول: لا يلزم من قضاء النائم والناسي قضاء صلاة العامد، لأن القضاء جبر، ولعل صلاة العامد أعظم من أن تجبر، وكذلك في اليمين الغموس؛ وقال الشافعية بوجوب الكفارة فيها اهـ.

واستظهر الشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي رحمه الله تعالى في مذكرة الأصول ما تقدم للشوكاني من الاستدلال على وجوب القضاء بحديث: «**فدين الله أحق أن يقضى**».

وقال الآمدي: العبادة حق لله تعالى، والوقت كأجل لها، ففوته لا يسقطها كدين الآدمي. ورد بمنع كون الوقت أجلا، بل هو صفة الفعل الواجب اهـ.

(لأنه في زمن معين   يجي لما عليه من نفع بني)

يعني: أن وجه عدم اقتضاء الأمر الأول القضاء أن الأمر بفعل في وقت معين لا يكون إلا لمصلحة تختص بالوقت.

(وخالف الرازي إذ المركب   لكل جزء حكمه ينسحب)

يعني: أن أبا بكر الرازي الحنفي قد خالف في هذا، نظرا إلى قاعدة أخرى، وهي أن الأمر بالمركب أمر بأجزائه، فإذا لم يفعل في وقته يستلزم القضاء، لأنه لما تعذر أحد الجزأين، وهو خصوص الوقت، تعين الجزء الآخر، وهو فعل المأمور به، نحو صم يوم الخميس، مقتضاه إلزام الصوم، وكونه يوم الخميس، فإذا عجز عن الثاني لفواته، بقي اقتضاء الصوم، لقوله ﷺ: «**إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**»[1].

ورد بأنه إنما يفيد لو كان الفعل في الوقت الثاني داخلا تحت الأمر الأول، وهو محل النزاع. قاله الآمدي.

قال السعد في حاشيته على العضد: لا خفاء في أنا إذا تعقلنا صوما مخصوصا، وقلنا: «صوم الخميس»، فقد تعقلنا أمرين وتلفظنا بلفظين، فإما أن المأمور به هو هذان الأمران، أو شيء واحد يصدقان عليه، ويعبر عنه باللفظ المركب منهما، مثل: «صوم الخميس»، فمختلفٌ فيه، فمن ذهب إلى الأول جعل القضاء بالأمر الأول، لأن المأمور به شيئان، فإذا انتفى أحدهما بقي الآخر؛ ومن ذهب إلى الثاني جعل القضاء بأمرٍ جديد، لأنه ليس في الوجود إلا شيء واحد، فإذا انتفى سقط المأمور به؛ ثم اختلافهم في هذا الأصل ـ وهو أن المطلق والمقيد بحسب الوجود شيئان، أو شيء واحد يصدق عليه المعنيان ـ ناظر إلى الاختلاف في أصل آخر، وهو أن تركب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو بحسب الخارج أم

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام، «باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ»، (رقم: ٧٢٨٨)، ومسلم في كتاب الحج «باب فرض الحج مرة في العمر» (رقم: ٣٢٥٧).

بمجرد العقل؟ فإن قلنا بالأول كان المطلق والمقيد شيئين، لأنهما بمنزلة الجنس والفصل؛ وإن قلنا بالثاني كانا بحسب الوجود شيئا واحدا اهـ.

قال الجيزاوي: وعليه يكون الحق أن القضاء بأمرٍ جديد، إذ تقرر في الحكمة أنه لا تمايز بين الجنس والفصل في الخارج، وإلا لم يصح الحمل اهـ.

فهذه المسألة تجاذبها أصلان: الأمر بالمركب الخ، والأمر بفعل في وقت معين لا يكون إلا لمصلحة الخ. وهكذا يجري الخلاف في كل مسألة تجاذبها أصلان.

وحكى الآمدي عن صاحب التقويم[1] أنه يجب بالقياس على العبادات الفائتة التي دل الدليل على وجوب قضائها، والجامع بينهما استدراك مصلحة الفائت، وحاصله أن ما لم ينقل فيه أمر بالقضاء يكون مأمورا قياسا، لا بالأمر الأول، ولا بأمرٍ جديد اهـ.

واللام في قوله: (إذ المركب لكل جزء حكمه ينسحب) بمعنى على.

قال في مفتاح الوصول: وعلى هذا الأصل اختلف الفقهاء عندنا في المذهب فيمن وجب عليه صوم يوم معين نذره، فلم يصمه، أو أفسده، هل يجب عليه قضاؤه بناء على أن القضاء بالأمر الأول، أو لا يجب بناء على أنه بأمرٍ جديد اهـ.

(وليس من أمر بالأمر أمر لثالث إلا كما في ابن عمر)

يعني: أن الأمر بالأمر بالشيء ليس أمرا به، ما لم يدل عليه دليل. واللام في «لثالث» زائدة قبل المفعول.

فمن أمر أحدا أن يصيح على دابة لا يصدق عليه أنه أمر الدابة، ولو قال لغيره: «مر عبدك بكذا» لكان متعديا، على هذا أي على أنه أمر لثالث. كذا في ابن الحاجب.

---

(١) يعني صاحب تقويم الأدلة في أصول الفقه، وهو أبو زيد الدبوسي.

وفيه نظر، لأنه أمر للعبد بواسطة السيد، فكيف يتصور التعدي. قال ابن عرفة: لا أعرف هذا الدليل لغير ابن الحاجب. وقال في رده: إن التعدي على الغير إنما يتعلق بما لا يتوقف بعض حصوله على طوع ذلك الغير اهـ من أصليه.

ومنه عندي حديث: (أرسل رسول الله ﷺ إلى فلانة امرأة من الأنصار: «مري غلامك النجار أن يعمل لي أعوادا أجلس عليهن إذا كلمت الناس»، فأمرته فعملها من طرفاء الغابة ثم جاء بها)[1]، والظاهر فيه أن الآمر هو الثاني وأن النبي ﷺ لم يأمر الغلام، ويدل لذلك قول الراوي: «فأمرته فعملها». والله تعالى أعلم.

ثم رأيت البرماوي قال: إنه من الأمثلة السالمة مما سبق اهـ.

وقوله ﷺ: «**مروهم بالصلاة لسبع**»[2]، وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ﴾ ليس أمرا للصبيان، ولا للأهل. قال في الأصل: وهل أمر الولي على سبيل الوجوب أو الندب، وهو المشهور، فلا يأثم بتركه اهـ.

قال الطاهر بن عاشور في حواشيه: بنوا على هذه المسألة ثبوت الأجر للصبيان على الصلاة مع أن الخطاب توجه لأوليائهم؛ ولهذا كان مذهب المالكية أن الأمر بالأمر أمر كما حكاه عنهم البناني في حواشي المحلي اهـ.

وظاهر هذا أن أمر الصبيان بالصلاة ندبا مأخوذ من هذا الحديث، وهو خلاف ما ذهب إليه الناظم في البيت بعد هذا تبعا للقرافي، وهو أيضاً ظاهر كلام ابن الحاجب، كما أفاده جعيط، فلينظر.

وهذا إذا لم ينص الآمر على ذلك، أو تقوم قرينة على أن الثاني

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجمعة «باب الخطبة على المنبر» (رقم: ٩١٧).

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، «باب متى يؤمر الغلام بالصلاة»، (رقم: ٤٩٥)؛ لكن بلفظ: «**مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين**».

مبلغ عن الأول، وإلا فالثالث حينئذٍ مأمور؛ وذلك كما في حديث الصحيحين أن عبد الله بن عمر ﷺ طلق امرأته وهي حائض، فذكره عمر للنبي ﷺ، فقال: «**مره فليراجعها**»[(١)].

فالقرينة مجيء رواية بلفظ «**فأمره رسول الله ﷺ أن يراجعها**»[(٢)]، ولام الأمر في «فليراجعها».

وخالف بعض الحنفية في هذا، ودليلهم أنه فهم من أمر الله تعالى رسوله بأمرنا كوننا مأمورين نقله الشوشاوي، ثم قال: وأجيب بأن كوننا مأمورين لم يفهم من مجرد الصيغة، بل من قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ اهـ.

قال السعد في حواشي العضد: سواء كان بلفظ الأمر كما في قوله عليه السلام: «**مروهم بالصلاة**»، أو بصيغته كما في قول الملك لوزيره: قل لفلان: افعل كذا؛ وقد سبق إلى بعض الأوهام أن المراد هو الأول فقط اهـ.

وقال الشربيني في حواشيه على المحلي: محل الخلاف في غير أمر الله لنبيه وأمر الملك لوزيره، كقوله ﷺ: «**مروهم بالصلاة لسبع**»، فليس الصبيان مأمورين بالصلاة بأمرِ الشارع، بل بأمرِ الأولياء؛ بل الأولياء مأمورون بأن يأمروهم. وأما التمثيل بقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِٱلصَّلَوٰةِ﴾ فليس من محل الخلاف اهـ.

قال البرماوي: ومن المتأخرين من جعل الضابط في الحالين أنه إن قامت قرينة على إرادة التبليغ فهو أمر، وإلا فلا، وهو حسن اهـ.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الطلاق «باب قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ...﴾ الآية (رقم: ٥٢٥١)، ومسلم «باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها» (رقم: ٣٦٥٢).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الطلاق «باب ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾» (رقم: ٥٣٣٢)، ومسلم «باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها» (رقم: ٣٦٥٣).



(والأمر للصبيان ندبه نمي لما رووه من حديث خثعم)

أي: أن الأمر للصبيان بالمندوبات منسوب للحديث المروي في شأن الخثعمية التي قالت: يا رسول الله ألهذا حج؟ قال: «**نعم ولك أجر**»[(١)]، وليس منسوبا لحديث: «**مروهم بالصلاة لسبع**»[(٢)]، لأن الأمر بالأمر بالشيء ليس أمرا به، على الخلاف.

واختلف أهل العلم في عبادة الصبيان، فقيل: لا يحصل بها أجر، بل أمرهم على سبيل الاستصلاح، كاستصلاح البهائم عن النفار والشماس[(٣)]. والراجح أنه يحصل، واختلف لمن يحصل. وقد تقدم ذلك عند قول الناظم: قد كلف الصبي إلخ.

تنبيه: نسبة الحديث المذكور للخثعمية صرح بها الشيخ ابن أبي زيد في مختصر المدونة في كتاب الحج في: «حج العبد والصبي وحج ذات الزوج»، وتبعه في ذلك غير واحد، كالقرافي في كتابيه: شرح التنقيح، واليواقيت في المواقيت، والحطاب، والناظم رحمهم الله، وليس هذا معارضا لعدم نسبتها فيما اطلعنا عليه من كتب الحديث، لأن ذلك مجرد إبهام، وكلام ابن أبي زيد بيان له، وإنما تحصل المعارضة إذا وقع التصريح منهم بكونها غير خثعمية، فيرجع حينئذٍ للترجيح؛ ثم إنه لا يعارض ذلك أيضاً تصريحهم في حديث «المرأة التي سألت رسول الله ﷺ عن حج أبيها وقد أدركته فريضة الحج وهو شيخ كبير»[(٤)]، بأنها من

---

(١) الحديث تقدم تخريجه، وأما نسبتها لخثعم فقد صرح بها ابن أبي زيد في مختصر المدونة (٣٨٨/١. ط/مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث)، وتبعه القرافي وغير واحد.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) شمَس الفرس يشْمُس شموسا بالضم، وشِماسا بالكسر: شرد وجمح، ومنع ظهره عن الركوب لشدة شغبهِ وحدته، فهو لا يستقر.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الحج «باب الحج عمن لا يستطيع الثبوت على الراحلة» (رقم: ١٨٥٤)، ومسلم «باب الحج عن العاجز لزمانة وهرم ونحوهما أو للموت» (رقم: ٣٢٥١).

خثعم، لاحتمال أن تكون المرأة التي أبهمت خثعمية أيضاً. والله تعالى أعلم.

(تعليق أمرنا بالاختيار جوازه روي باستظهار)

يعني: أنه اختلف هل يجوز أن يعلق الأمر باختيار المأمور أم لا؟، كما لو قيل: «افعل هذا إن شئت».

وقد ذكر السبكي المسألة في باب الاجتهاد، قال: «وفي تعليق الأمر باختيار المأمور تردد». قال المحلي: والظاهر الجواز، والتخيير قرينة على أن الطلب غير جازم؛ وفي البخاري أنه ﷺ قال: «**صلوا قبل المغرب ركعتين**»[1]. وقال: «**لمن شاء**» اهـ.

وبعضهم منع لما بين طلب الفعل والتخيير من التنافي. وفيه أن التخيير إنما ينافي وجوب الطلب، والأمر لا يختص به، بل يأتي للندب، فيكون قرينة على إرادته.

(وآمر بلفظة تعم[2] هل دخل قصدا أو عن القصد اعتزل)

أي: إذا ورد الأمر بلفظ يتناول الآمر لغة، فهل يدخل فيه الآمر لتناول الصيغة له، وصحح، ونسب للأكثرين، أو لا، لبعد أن يريد الإنسان نفسه، وصحح، وينسب للأكثر أيضاً؟.

والنهي كالأمر في هذا؛ ومُثار الخلاف هل قرينة كونه متكلما تقتضي عدم دخوله، أم لا؟ وهذا كقول السيد لعبده: أكرم من أحسن إليك. وقد أحسن هو إليه.

وقد تقوم قرينة على عدم الدخول، كقوله لعبده: تصدق على من دخل داري، وقد دخلها هو، والقرينة فيه ـ كما قال الشيخ زكرياء ـ أن

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب التهجد، «باب الصلاة قبل المغرب»، لكن بلفظ: «قبل صلاة المغرب».

(٢) في رواية: ولفظه يعم.

التصدق تمليك، وهو لا يتصور هنا، إذ لا يملك الإنسان نفسه، وفعل عبده كفعله اهـ

(أنب إذا ما سر حكم قد جرى بها كسد خلة للفقرا)

قوله: (أنب إذا ما سر حكم) أي مصلحته، وقوله: (قد جرى بها) أي النيابة.

يعني أنه يجوز عقلا للمأمور أن ينيب غيره فيما كلف به، ماليا كان كالزكاة، أو بدنيا كالحج، إلا لمانع من الحكمة، كالصلاة، لأن المقصود بها من الخضوع والإنابة لله لا يحصل بالنيابة. وقوله: كالصلاة أي استقلالا لا تبعا كركعتي الطواف، فإنها تقبل النيابة تبعا.

وقالت المعتزلة: لا يستناب في البدني، لأن الأمر به لقهر النفس، إلا لضرورة كما في الحج. فنحن نشترط عدم المانع، فإذا انتفى جازت النيابة، ولو دون ضرورة؛ وهم يشترطون الضرورة.

ورد عليهم بأن النيابة لا تنافي قهر النفس، لما فيها من بذل المؤونة، إن كانت بعوض، أو تحمل المنة إن كانت بدونه؛ إلا أن يجعل المانع كون المقصود الكسر والقهر على أكمل الوجوه، كما دل عليه تصرف الشرع، وذلك لا يحصل في النيابة، وإن حصل فيها مطلق الكسر قاله في الآيات البينات.

ومما لا يستناب فيه اتفاقا النية؛ أما نية الولي عن الصبي فعلى خلاف الأصل.

قال البرماوي: هذه المسألة من الفروع الفقهية، وهي مبسوطة في باب الوكالة وغيرها، وعلقتها بالأصول أن المخاطب بالأمر هل هو مكلف بمباشرته بنفسه أو لا؟ وذكرها في الفروع أليق اهـ

الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده؟

(والأمر ذو النفس بما تعينا ... ووقته مضيق تضمنا)
(نهيا عن الموجود من أضداد ... أو هو نفس النهي عن أنداد)

قوله: (الأمر ذو النفس) أي النفسي، بخلاف اللفظي، فليس عين النهي اللفظي، ولا العكس اتفاقا، ولا يتضمنه على الأصح.

قال جعيط في حواشيه: قال الجلال[1]: وقد يتضمنه على معنى أنه إذا قيل: اسكن فكأنه قيل: لا تتحرك أيضاً، لأنه لا يتحقق السكون إلا بالكف عن التحرك اهـ.

قال في تشنيف المسامع: وإنما قيد هذا الخلاف بالنفسي للتنبيه على أنه ليس الخلاف في صيغة الأمر وصيغة النهي، إذ لا نزاع أنهما صيغتان مختلفتان، وإنما النزاع عند القائلين بالنفسي، فإن الأمر - وهو الطلب القائم بالنفس - راجعٌ إلى أن طلب فعل الشيء هل هو طلب ترك أضداده أم لا؟ وتقييد الخلاف بهذا وإن لم يصرح به الجمهور وأطلقوا الخلاف فهو متعين لما ذكرنا اهـ.

قال البرماوي: فإن قيل: على كل حال إنما يتكلم في أصول الفقه في الأمر اللفظي، فلم تفرض المسألة في هذا العلم في النفساني؟ وما فائدتها في الفن؟ قلت: لأن اللفظي فرع النفسي لدلالته عليه، فإذا وجد أشعر بما يتعلق بالنفسي من كونه عينه أو ضمنيه، وتأتي الفائدة حينئذٍ بوجود اللفظي اهـ.

وقوله: (بما تعينا) أي بشيء معينٍ، احتراز عن المخير فيه من أشياء، فليس الأمر به بالنظر إلى ما صدقه نهيا عن ضده منها ولا مستلزما له؛ وأما بالنظر إلى مفهومه، وهو الأحد الدائر بين تلك الأشياء، فإن الأمر حينئذٍ نهيٌ عن الضد الذي هو ما عدا تلك الأشياء.

---

(١) يعني جلال الدين المحلي.

وقوله: (ووقته مضيق) احتراز من الموسع فيه، لأن الأمر فيه ليس نهيا عن الضد؛ لجواز التأخير.

وقد صورها ابن السمعاني في القواطع في أمر الفور، قال: المسألة مصورة فيما إذا وجد الأمر، وقضينا أنه على الفور، فلا بد من ترك ضده عقيب الأمر، كما لا بد من فعل المأمور عقيب الأمر، وأما إن قلنا: إن الأمر على التراخي، فلا تظهر المسألة هذا الظهور اهـ.

وقوله: (تضمنا) أي استلزم عقلا، فالمراد بالتضمن هنا الاستلزام، كما صرح به الشيخ زكرياء في حاشيته، وأخذه السعد من قول ابن الحاجب: «فيستلزم النهي». لكن قد عبر السعد في موضع آخر أن الطلب أمر بالفعل ومنع من الضد، فأخذ منه الجيزاوي في حاشيته أن التضمن على بابه.

قلت: وما قاله هو ظاهر المحلي، ونصه: «والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام لاستلزام الكل للجزء».

لكن تعقبه العطار في حاشيته بقوله: (قوله: يعبر عنه بالاستلزام) أي فيقال: الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده بدل قولهم: «يتضمن النهي عن ضده»، وتعليل الشارح له بأن الكل يستلزم الجزء يوهم أن النهي عن الضد جزء معنى الأمر، فيقتضي أن التعبير بالاستلزام مجاز، وبالتضمن حقيقة؛ مع أن الأمر بالعكس، وأن النهي خارج عن حقيقة الأمر، وحينئذٍ فمراد القائل: الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده، أنه لازم له، وعبر عنه بالتضمن تنزيلا لما لزم الشيء منزلة الموجود في ضمنه توسعا، هذا ما قرره الحواشي؛ وأما العلامة سم فحاول رد هذا الكلام وتصحيح الجزئية بما أثر التكلف عليه ظاهر، والمناقشة في أمثال ذلك خصوصا مع التطويل من ضيق العطن اهـ. والعلم لله تعالى.

وقوله: (نهيا عن الموجود من أضداد) أي سواء كان الضد واحدا، كضد السكون أي التحرك، أو أكثر كضد القيام أي القعود وغيره.

وتقييد الضد بالموجود للاحتراز، بناء على أنه لا يتقيد به، وهو

الذي في اللغة، والمشهور في الاصطلاح تقييده به، وبه احترز من النقيض الذي هو ترك المأمور به، فإنه نهي عنه أو يتضمنه اتفاقا. فقولنا: قم، يستلزم النهي عن ترك القيام بلا خلاف.

وحاصل المسألة أنهم اختلفوا في الأمر النفسي بشيء معين مضيق وقته، هل يستلزم النهي عن الموجود من أضداده، وعليه أكثر الأصحاب؛ أو هو نفس النهي عنه، وعليه الأشعري والقاضي وأكثر المتكلمين وفحول النظار، أي ما يصدق عليه أنه أمر نفسي هل يصدق عليه أنه نهي عن ضده أو مستلزم له إيجابا أو ندبا، فالنهي في ضد الواجب على التحريم، وفي ضد المندوب للكراهة، فالطلب في نفسه واحد، بالنسبة للمأمور به أمر، وإلى ضده نهي؛ كما يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء قربا، وإلى آخر بعدا.

ودليل القولين أنه لما لم يتحقق المأمور به بدون الكف عن ضده كان طلبه طلبا للكف أو مستلزما له.

قال في مفتاح الوصول: وحجة الجمهور أن ضد المأمور به إما أن يكون مأمورا به أو منهيا عنه أو مباحا، ولا يصح أن يكون مأمورا به، لأنه لا يصح الأمر بالضدين، لاستحالة الجمع بينهما، ولا يصح أن يكون مباحا، وإلا لجاز فعل الضد، ويفضي جواز فعل ضد المأمور به إلى جواز ترك المأمور به، لاستحالة الجمع بين الضدين، فإذا فعل ضد المأمور به فقد ترك المأمور به، لكن تركِ المأمور به لا يجوز، ففعل ضده لا يجوز. اهـ.

قال المازري في شرح البرهان: من قال: إن في النفس كلاما وأثبت فيه أمرا واعتقد مع هذا أن نفس الأمر بالشيء هو بعينه النهي عن ضده، أجرى هذا مجرى العلم المتعلق بمتعلقين متلازمين، كيَمين وشمال، وفوق وتحت، فإنه كما يستحيل عنده أن يعلم الفوق ويجهل التحت، فكذلك يستحيل عنده أن يتعلق الأمر النفسي باقتضاء فعل ولا يتعلق بالنهي عن تركه اهـ.

قال البرماوي: قال الشيخ أبو حامد: بنى الأشعري ذلك على أن الأمر لا صيغة له، وإنما هو معنى قائم بالنفس، فالأمر عندهم هو نفس النهي من هذا الوجه أي اتصافه بكونه أمرا ونهيا كاتصاف الكون الواحد بكونه قريبا بعيدا. قال الماوردي: الأمر له متعلقان متلازمان: اقتضاء إيقاع الفعل، واقتضاء اجتناب تركه، والترك فعل آخر، وهو ضد المتروك اهـ

وقد اختار الآمدي القول بأنه ليس عينه، ولكنه يستلزمه، وبنى الخلاف في المسألة على الخلاف في جواز التكليف بالمحال.

قال: والمختار إنما هو التفصيل، وهو إما أن نقول بجواز التكليف بما لا يطاق أو لا نقول به؛ فإن قلنا بجوازه على ما هو مذهب الشيخ أبي الحسن رحمة الله عليه، فالأمر بالفعل لا يكون بعينه نهيا عن أضداده ولا مستلزما للنهي عنها، بل جائز أن نؤمر بالفعل وبضده في الحالة الواحدة، فضلا عن كونه لا يكون منهيا عنه؛ وإن منعنا ذلك فالمختار أن الأمر بالشيء يكون مستلزما للنهي عن أضداده، لا أن يكون عين الأمر هو عين النهي عن الضد، وسواء كان الأمر أمر إيجاب أو ندب.

أما أنه مستلزم للنهي عن الأضداد فلأن فعل المأمور به لا يتصور إلا بترك أضداده، وما لا يتم فعل المأمور به دون تركه فهو واجب الترك إن كان الأمر للإيجاب، ومندوب إلى تركه إن كان الأمر للندب، وهو معنى كونه منهيا عنه، غير أن النهي عن أضداد الواجب يكون نهي تحريم، وعن أضداد المندوب نهي كراهة وتنزيه.

وأما أنه لا يكون عينُ الأمر هو عينَ النهي، فإذا قلنا: إن الأمر هو صيغة افعل فظاهر على ما سبق، وأما على قولنا: إن الأمر هو الطلب القائم بالنفس فلأنا إذا فرضنا الكلام في الطلب النفساني القديم فهو - وإن اتحد على أصلنا - فإنما يكون أمرا بسبب تعلقه بإيجاد الفعل، وهو من هذه الجهة لا يكون نهيا، لأنه إنما يكون نهيا بسبب تعلقه بترك الفعل، وهما بسبب التغاير في التعلق والمتعلق متغايران؛ وإن فرضنا الكلام في الطلب القائم بالمخلوق فهو وإن تعدد فالأمر منه أيضاً إنما هو الطلب

المتعلق بإيجاد الفعل، والنهي منه هو الطلب المتعلق بتركه، وهما غيران اهـ.

قلت: وقد عرض لنا إشكال، وهو أنهم اختلفوا في الأمر بالشيء هل هو نهي عن أضداده، واتفقوا أنه نهي عن النقيض أو يستلزمه؛ مع أن النقيض أعم من الضد، والنهي عن الأعم نهي عن الأخص بلا عكس؛ فكيف تكون دلالة الأمر بالشيء على النهي عن نقيضه أقوى من دلالته على النهي عن ضده؟

ثم الذي يظهر في الجواب أنه قد يقال: إن مرادهم بدلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده أو نقيضه الإشعار بذلك حتى يفهم المخاطب بالأمر النهي عن الضد من صيغة الأمر، بمعنى أن اللفظ الدال على الأمر بشيء معين في وقتٍ مضيق مشعر بطلب الكف عن نقيضه أو ضده؛ وإذا كان هذا هو مرادهم فإنه يرتفع الإشكال، لأنه قد يدعى التلازم الذهني بين طلب حصول الشيء وبين النهي عن عدمه، فيكون الدال على الأول دالا على الثاني. وأما الضد فإنه أخص من النقيض والمشعر بالأعم لا إشعار له بأخص معين، فتأمل.

ثم بعد البحث وجدت من كلامهم ما قد يرشد إلى هذا؛ فمن ذلك كلام المازري المتقدم قريبا؛ ومنه أيضاً أن من منع كون الأمر بالشيء نهيا عن ضده الوجودي علل ذلك بمنع الملازمة؛ ففي شرح المحلي ما نصه: (وقال إمام الحرمين والغزالي): (لا عينه ولا يتضمنه)، والملازمة في الدليل ممنوعة، لجواز أن لا يحضر الضد حال الأمر، فلا يكون مطلوب الكف به اهـ ممزوجا بنص الجمع.

قال البناني في حاشيته: (قوله: فلا يكون مطلوب الكف به)، أي: لأن الإنسان لا يتصور منه طلب ما لا شعور له به، ولا يخفى أن هذا إنما يتصور في أمر غير الشارع؛ اللهم إلا أن يراد حضور الاعتبار، لا الحضور في الذهن اهـ.

فتأمل قوله: «إلا أن يراد حضور الاعتبار»، وقد أوضح ذلك العطار

بقوله: أي يجوز عدم حضور الضد بذهن الآمر حالة الأمر، بأن يأمر بالشيء من غير شعور له بضده، ويمتنع أن يكون الإنسان طالبا لما لا شعور له به؛ وفيه أنه لا يظهر في أمر الله تعالى الذي لا يغيب عنه شيء؛ وأجيب بأن المراد بالحضور ما يشمل حضور الاعتبار بأن لا يتوجه الطلب للمخاطب اهـ.

ويرشد إلى ذلك أيضاً ما علق به الشربيني المحشي على قول المحلي: «لجواز أن لا يحضر الضد حال الأمر»؛ ونصه: قول الشارح: لجواز أن لا يحضر الضد إلخ، يعني أن التوقف إنما هو على الكف عن الضد خارجا، لا على حضوره في علم الآمر وقت الأمر، ضرورة أن المنع من الضد الوجودي ليس مأخوذا في مفهوم الإيجاب الذي هو مدلول الأمر، بل المأخوذ فيه المنع من ترك المأمور؛ وإذا جاز أن لا يحضر عند المخلوق وقت أمره علم أنه ليس عين الأمر ولا يتضمنه؛ وإن حضوره عند الله لا لتوقف الأمر عليه، بل لاستحالة أن لا يحيط به علمه اهـ.

وفي حاشيته أيضاً ما نصه: وحاصل الجواب أن المأمور به يتوقف على عدم فعل الضد، أما طلبه فلا يتوقف على طلب الكف عن الضد، إذ قد لا يكون الضد مخطرا بالبال؛ نعم الواجب أن يكون مخطرا بالبال هو الضد غير الوجودي، أعني ترك المأمور أي الكف عنه، وقد قلنا: الأمر بالشيء نهي عن ضده غير الوجودي أو يتضمنه اهـ فتأمل ذلك كله. والله تعالى أعلم.

وقول البناني المتقدم: «إلا أن يراد حضور الاعتبار»، يرشد إلى ما ظهر لنا في جواب ما أوردوه على من علل منع دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد بإمكان الغفلة عنه، بأن هذا إنما يتصور في أمر غير الشارع.

والذي ظهر لنا في الجواب أن الذي يمتنع في حق الله تعالى أن يغيب الضد عن علمه، أما أن لا يقصده بالخطاب لغفلة المخاطبين عنه فلا محذور فيه، بل هو المتعين، إذ فهم الخطاب شرط في صحة

التكليف؛ فلو كلفهم به مع عدم إشعار لفظ الأمر به لكان تكليفا بما لا يفهمون، والبيان واجب، والتكليف بالمحال غير واقع، والعلم لله تعالى وحده.

وفي ابن عرفة ما نصه: لا نسلم أن الآمر بالشيء عند كونه آمرا به يتصور كونه غافلا عن طلب ترك ما يمنع من فعل المأمور به من حيث الجملة، وإن كان غافلا عن تفصيله؛ ومرادنا بالأمر بالشيء نهي عن أضداده من حيث الجملة لا من حيث التفصيل اهـ من أصليه.

(وبتضمن الوجوب فرقا بعض، وقيل: لا يدل مطلقا)

يعني: أن بعض الأصوليين فرق بين أمر الوجوب وأمر الندب، فأمر الوجوب يتضمن النهي عن الضد دون أمر الندب، لأن من لوازم الوجوب ترك جميع أضداد الواجب، والدال على الشيء دال على لوازمه، وأما أمر الندب فإنه ليس عين النهي عن الضد ولا يتضمنه، لأن الضد فيه لم يخرج عن أصله من الجواز، فإن أضداد المندوب مباحة غير منهي عنها، بخلاف الضد في أمر الوجوب، لاقتضائه الذم على الترك.

قال البرماوي: وبعض أهل الحق خصص ذلك بأمر الإيجاب لا الندب، وهو ما حكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص عن الشيخ، وأنه قال في بعض كتبه: إن الندب حسن، وليس مأمورا به، وعلى هذا القول لا حاجة لاشتراط الوجوب في الأمر؛ لأنه لا يكون إلا للوجوب. ثم قال عبد الوهاب: والصحيح لا فرق بين الوجوب والندب اهـ.

وقال ابن عاصم:

والندب مأمور به في الأكثر وعنهم المكروه بالنهي حري

وقيل: إن الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده، ولا يتضمنه مطلقا، وجوبا كان أو ندبا؛ لأن جهة الأمر غير جهة النهي، والالتفات إلى تعدد الجهات يوجب التغاير في متعلق الأمر والنهي، وإن اتحد

الفعل؛ ولأنه قد لا يحضر الضد حال الأمر، فلا يكون مطلوب الكف، إذ يأمر بالشيء من لا شعور له بضده. وهذا قول الأبياري منا، وإمام الحرمين والغزالي من الشافعية. وفيه أن هذا لا يتصور في كلام الشارع، لكنهم قد يبحثون فيما يشمل نصوص المجتهدين.

وهو مدفوع بما قاله الجيزاوي، ونصه: وإذا جاز ذلك في المخلوق علم أن الأمر ليس هو النهي ولا يتضمنه، وأن حضوره عند الله لا لتوقف الأمر عليه، بل لاستحالة عدم إحاطة علمه به؛ على أن المدعى كلية، فيكفي في منعها الجزئية اهـ.

وقد تقدمت الإشارة إلى هذا الإيراد وجوابه.

قال في مفتاح الوصول: وتظهر فائدة الخلاف في أن العبادة المأمور بها لا ينهى عن ضدها ما لم يفض فعل ذلك إلى فواتها، فالقيام في الصلاة مأمور به، فإذا جلس ثم تلافى القيام المأمور به لم تبطل صلاته، لأن جلوسه ذلك غير منهي عنه، بناء على أن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده؛ والجمهور يرون أن الجلوس منهيٌّ عنه، لأنه ضد القيام المأمور به، فإذا جلس من قيامه أثناء صلاته عمدا بطلت صلاته، وإن أمكنه التلافي، لأنه فعل فعلا منهيا عنه؛ وكذلك إذا سجد على مكان نجس لأنه مأمور بالسجود على مكان طاهر تبطل صلاته، وقال أبو يوسف: يعيد السجود على مكان طاهر ويجزئه، بناء على أن الأمر بالشيء ليس نهيا عن ضده اهـ.

(فـفـاعـل فـي كـالـصـلاة ضـدا كـسـرقـة عـلـى الـخـلاف يـبـدى)
(إلا إذا الـنـصُ الـفـسـادَ أبـدى مـثـل الـكـلام فـي الـصـلاة عـمـدا)

قوله: «كسرقة» بتسكين الراء تخفيفا وفتح السين أو كسرها.

أشار الناظم رحمه الله تعالى بهذا الكلام إلى قول حلولو في الضياء اللامع: وتظهر ثمرة هذا الخلاف في المكلف إذا أتى في العبادة بضدها، هل يفسدها أم لا؟ بناء على أن النهي يدل على الفساد.

وهذا ما لم يدل الدليل على الفساد، كالكلام في الصلاة عمدا.

ومن مسائل الخلاف من سرق في الصلاة، والمشهور الصحة اهـ.

وقد سبق حلولو لهذا البناء أبو زكرياء يحيى الرهوني في شرح مختصر المنتهى، قال: قيل: وفائدته أن المأمور بالعبادة إذا أتى فيها بضدها، هل يفسدها، بناء على أن النهي يقتضي الفساد؟ اهـ

وكون السرقة في الصلاة من فروع القاعدة ـ وهو من زيادة حلولو على الرهوني ـ مشكل، وذلك أن المراد بالضد الذي يقتضي الأمرُ بالشيء النهيَ عنه ضدُّ ذلك الشيء من حيث هو مفعول للمكلف، ولو مباحا في نفسه، لا ضده باعتبار آخر. والسرقة من الثاني، لأنها ضد للصلاة من حيث إن السرقة معصية، والصلاة طاعة.

والدليل على أن المراد بالضد ما ذكرنا أن النهي عن هذا الضد هو الذي يقتضيه الأمر، على القول به، من جهة أن التلبس به يمنع من إمكان فعل المأمور به؛ أما السرقة فالنهي عنها غير مستفاد من الأمر بالصلاة قطعا.

وقد صرحوا بأن الضد الذي يقتضي الأمرُ النهيَ عنه إنما هو الضد المانع من فعل المأمور به. قال الأسمندي[1] في بذل النظر ـ بعد كلام في المسألة ـ: الأمر طلب الفعل ومنع الإخلال به، وكل فعل يوجب الإخلال بالمأمور به يكون ممنوعا منه بقضية الأمر، لأنه لو لم يكن كذلك لجاز الإقدام عليه، وفي جواز الإقدام عليه إباحة الإخلال بالواجب، وذلك لا يجوز اهـ.

وقال البابرتي في الردود والنقود: المراد بالضد ما يستلزم ترك المأمور به اهـ

---

(١) هو محمد بن عبد الحميد الأسمندي علاء الدين أبو بكر السمرقندي الفقيه الحنفي المتوفى سنة (٥٥٢). هدية العارفين (٢/٩٢).

ويدل له أيضاً كلام مفتاح الوصول الذي تقدم نقله قبل البيتين.

وفي حاشية العطار على شرح المحلي عند قول صاحب جمع الجوامع: «عن ضده الوجودي» ما نصه: (قوله: الوجودي) إشارة إلى أنه ليس المراد بالضد مطلق المنافي، وليس لبيان الواقع كما قيل، قال في فصول البدائع[1]: ليس المراد بالضد الذي تعلق به النهي أو الأمر الضمنيان ترك المأمور به، كما ظن، أو ترك المنهي عنه، وإلا صار النزاع لفظيا، ويلزم كون النهي نوعا من الأمر؛ ولا مطلق الضد، لأنه غير معين، بل أضداده الجزئية المعينة، كأن يكون الأمر بالصلاة نهيا عن الأكل والشرب وكلام البشر وغيرها مما هو أضداد الشرائط والأركان المعتبرة شرعا أو عقلا أو عرفا اهـ

ولابن الحاجب في مناقشته للمسألة أن المراد الضد العام، لا الأضداد الجزئية. ومراده بالضد العام ـ كما بينه السعد ـ «إما أحد الأضداد مثلا، أو الكف عن الفعل». ومعلوم أن كلًّا من ذينك ضد للمأمور به من حيث هو مفعول للمكلف.

الخلاف في النهي هل هو أمر بالضد أم لا؟

(والنهي فيه غابر الخلاف ... أو أنه أمر على ائتلاف)

يعني: أن النهي النفسي عن شيء معين تحريما أو كراهة فيه غابر الخلاف الذي في الأمر النفسي، فهل هو أمر بالضد أو يتضمنه، أو نهي التحريم يتضمنه دون نهي الكراهة، أو لا عينه ولا يتضمنه؟.

وقيل في النهي: إنه أمر باتفاق، لأنه من قبيل درء المفاسد، وهو مقدم على جلب المصالح، ولأن دلالة النهي على مقتضاه أقوى من دلالة

(١) أي في أصول الشرائع لشمس الدين محمد بن حمزة الفناري المتوفى: سنة (٨٣٤) وهو كتاب جمع فيه: (المنار) و(البزدوي) و(محصول الرازي) و(مختصر ابن الحاجب)، وغير ذلك. وأقام في تأليفه ثلاثين سنة. كشف الظنون (١٢٦٨/٢).

الأمر على مقتضاه؛ لأن مطلوب النهي فعل الضد، وهو ترك المنهي، ولا بد من حضوره في ذهنه، فإحضار الضد في جانب النهي أولى منه في جانب الأمر. وهو للقاضي.

والمراد هل النهي النفسي عن الشيء أمر بالضد إن كان واحدا، وبواحدٍ من الأضداد إن تعددت، إذ الاشتغال بواحدٍ منها يحصل به الكف عن المنهي عنه؛ وهذا بخلاف الأمر، فإنه نهيٌ عن جميع الأضداد الوجودية، إذ لا يتأتى الإتيان بالمأمور به إلا بالكف عنها كلها.

(وقيل: لا قطعا كما في المختصر وهو لدى السبكي رأى ما انتصر)

أي وقيل: إن النهي ليس أمرا بالضد، لا على وجهِ المطابقة، ولا التضمن، بناء على أن المطلوب فيه انتفاء الفعل، وهذا القول حكاه ابن الحاجب في المختصر الأصلي.

وقوله: (قطعا) أي اتفاقا، لكن ليس التعبير بالقطع في المختصر، وليس فيه التصريح بالاتفاق، وإن كان قد يؤخذ من قوله، بعد أن ذكر الخلاف المتقدم في الأمر: «ثم اقتصر قوم»، أي: لم يقولوا في النهي مثله. والذي عبر بالقطع هو المحلي؛ قال العطار: ومن شأنه في هذا الشرح أن يعبر عن الاتفاق بالقطع اهـ.

قلت: ولعل المحلي تبع فيها شيخه البرماوي في شرح ألفيته، فإنه قال بعد حكاية القولين: وكذا قال ابن الحاجب بعد نقل القولين عنه في الأمر، إلا أن كلامه يتضمن حكاية طريقة ثالثة أن النهي ليس أمرا بضد قطعا، وأن الخلاف إنما هو في الأمر، هل هو نهي عن ضده أم لا؟، وذلك ظاهر من قوله: ثم اقتصر قوم، أي: اقتصروا على أن الأمر نهي عن ضده، ولم يقولوا به في النهي، فلا يكون أمرا بأحد أضداده اهـ.

وهذا القول لم يذكره التاج السبكي في جمع الجوامع، لقوله: إنه لم يقف عليه في كلام غيره. قال في الأصل: لكن الناقل أمين، والمثبت مقدم.

قلت: ولم نقف على نص كلام السبكي في منازعته في ثبوت ما حكاه ابن الحاجب، فإنه لم يتعقبه في رفع الحاجب في هذا المحل. وقد نقل عنه الزركشي في تشنيف المسامع قوله: إنه لم يعثر عليه نقلا، ولم يتجه له عقلا اهـ

وفائدة الخلاف في هذه المسألة أنه إذا خالف هل يستحق العقاب بترك المأمور به فقط في الأمر، أو بفعل المنهي عنه فقط في النهي، أو يستحق العقاب بارتكاب الضد أيضاً.

الأمر الوارد بعد آخر:

(الآمران غير المتماثلين عدا كصم قم متغايرين)

أي: أن الأمر إذا تكرر، والثاني غير مماثل للأول، كان الثاني مغايرا للأول، تعاقبا، بأن لا يتراخى ورود أحدهما عن الآخر، أم لا، بأن تراخى. فيعمل بهما، دون عطف، كصم قم، أو بعطف، وهما غير ضدين، نحو اركعوا واسجدوا، كما في التقريب للقاضي أبي بكر، أو تضادا وكانا في وقتين، كأكرم زيدا وأهنه، فإن اتحد الوقت حمل الكلام على التخيير، لا على النسخ، لأن من شرطه التراخي.

قال في التنقيح: الظاهر أن الركوع والسجود ضدان، ولا يكونان خلافين إلا في بعض حالات الإيماء للركوع والسجود اهـ.

(وإن تماثلا وعطف قد نفي بلا تعاقب فتأسيس قفي)

يعني: أن الأمرين إذا تماثلا، ووقع الأمر دون عطف ولا تعاقب، بل مع تراخ، فإن الثاني منهما يحمل على التأسيس، بعد الفعل اتفاقا، وقبله على الراجح، لأن الخلاف لا يتصور إلا قبل صدور الفعل، فإذا قال له: صم يوما، بعد أن صام يوما يتعين الاستئناف.

(وإن تعاقبا فذا هو الأصح والضعف للتأكيد والوقف وضح)

يعني: أنه إذا كرر الأمر بالفعل مع التماثل والتعاقب فإن التأسيس هو الأصح أيضاً، فيعمل بهما، نحو: صل ركعتين، صل ركعتين، لأن الأصل التأسيس، لا التأكيد.

وقيل: يحمل على التأكيد، وحجة هذا القائل أن الأصل براءة الذمة، ولكثرة التأكيد في كلام العرب، وقيل بالوقف.

تنبيه: قال ابن عرفة في أصليه معلقا على كلام الآمدي وابن الحاجب: قلت: ظاهر لفظهما: «المتعاقبان» أنهما الواردان في فورٍ واحدٍ دون تخلل بينهما بأزمان بعيدة، لأنه المفهوم من قول النحاة: «الفاء للتعقيب»؛ وفي اختصار التقريب للقاضي ما نصه: لا فرق بين ورود الأمرين متصلين وبين ورودهما وبينهما أزمنة ممتدة. فإن قيل: قد فرقوا بين تكرر صيغة الطلاق في فورٍ واحدٍ وفي أزمنةٍ متفرقة. قيل: هذا في كلام المكلفين، أما في كلام الشارع فهو في حكم المتصل مطلقا، ولذا جاز في لفظ الشارع تأخير المخصص عن العام مطلقا.

قلت: انظر هذا الأصل مع وحدة الكفارة في اليمين بالله تعالى المتعددة في محال متعددة، وكذلك في كفارة الظهار وتعدد الطلاق المعلق اهـ منه.

ثم محل ضعف القول بالتأكيد ما أشار له الناظم بقوله:

(إن لم يكن تأسس ذا منع من عادة ومن حجا وشرع)

أي: وإلا حمل على التأكيد قولا واحدا.

فالأول ـ وهو المانع العادي ـ نحو: اسقني ماءٍ، اسقني ماء، فإن العادة بأن الحاجة تندفع بمرة ترجح التأكيد.

والثاني ـ وهو المانع العقلي ـ نحو: اقتل زيدا اقتل زيدا، والتأكيد هنا متعين. والحجا العقل.

والثالث ـ وهو المانع الشرعي ـ كتكرير العتق في عبد واحد، فإنه كان يمكن أن يكون العتق كالطلاق، يتكرر ويكمل بالثلاث. قاله في شرح التنقيح.

قال البرماوي: بخلاف ذمي التحق بدار الحرب ثم استرق، فإنه يمكن تكرر العتق فيه مرارا اهـ.

وقد يكون المانع كون الأمر الأول مستغرقا للجنس، والثاني يتناول بعضه، نحو ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾، فإن كان الخاص مقدما، نحو صم يوم الجمعة، صم كل يوم، فهاهنا العام يحمل على عمومه، ويفيد غير ما أفاده الأول، وهو مؤكد لمدلول الأول ضمنا.

ومن موانع التأسيس العهد نحو صل ركعتين، صل الركعتين. وكذا إذا دلت قرينة حال على التأكيد.

(وإن يكن عطف فتأسيس بلا منع يرى لديهم معوَّلا)

(وإن يكن) الأمر المكرر مع (عطف فتأسيس بلا منع) أي عند عدم المانع منه، من شرع أو عقل أو عادة، نحو: صل ركعتين، وصل ركعتين. (يرى لديهم) أي الأصوليين (معولا) عليه؛ لأن العطف يقتضي المغايرة، والأصل التأسيس، فرجحت المغايرة من وجهين، وقيل: للتأكيد؛ لأن الأصل براءة الذمة.

الأمر بعد الحظل:

(والأمر للوجوب بعد الحظل وبعد سؤل قد أتى للأصل)

يعني: أن الأمر اللفظي، كـ «افعل»، و«ليفعل» واسم الفعل، والمصدر النائب عن فعله، إذا ورد بعد منع متعلقه، يكون للوجوب حقيقة، عند قدماء أصحاب مالك والباجي وأصحاب الشافعي، خلافا لبعض أصحابنا وأصحاب الشافعي في أنه حقيقة في الإباحة.

فمن استعماله في الوجوب قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ الآية؛ ومن استعماله في الإباحة: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾، ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾.

فهذه الأمثلة الثلاثة حقيقة على الثاني، مجاز على الأول. والآية الأولى بالعكس قاله العبادي.

وكقوله عليه الصلاة والسلام للمغيرة بن شعبة وقد خطب امرأة: «**انظر إليها، فإنه أحرى أن يؤدم بينكما**»[(١)] أي يجعل بينكما المودة، فإنه وارد بعد الحظر، وهو تحريم النظر إلى الأجنبيات.

وظاهر اقتصارهم على الحظر الاتفاق أنه بعد نهي التنزيه حقيقة في الوجوب. وكذلك إذا أتى الأمر بعد سؤال، أي استئذان واستفهام، كمن قال: أأفعل كذا؟ فيقال له: افعل. فإنه للوجوب حقيقة أيضاً، ومنه في غير الوجوب: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ الآية. فقد روي أنهم سألوه عما أخذوه باصطياد الجوارح. وفي حديث مسلم: «أأصلي في مرابض الغنم؟ قال: **نعم**»[(٢)].

وقوله ﷺ لما قيل له: كيف نصلي عليك؟ قال: قولوا: «**اللهم صل**»[(٣)] إلخ. واستدل به على وجوب الصلاة بعد التشهد. وقوله ﷺ لما سئل عن الوضوء من لحوم الإبل: «**بل توضؤوا**»[(٤)].

---

(١) الحديث أخرجه الترمذي في أبواب النكاح «باب ما جاء في النظر إلى المخطوبة» (رقم: ١٠٨٤)، والنسائي في كتاب النكاح «باب إباحة النظر قبل التزويج» (رقم: ٣٢٣٧)، لكن بلفظ: «**فإنه أجدر**».

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الحيض «باب الوضوء من لحم الإبل» (رقم: ٨٠٢).

(٣) الحديث أخرجه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء في الباب العاشر منه (رقم: ٣٣٦٩)، ومسلم في كتاب الصلاة «باب الصلاة على النبي ﷺ بعد التشهد» (رقم: ٩٠٧).

(٤) الحديث أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الطهارة «باب الوضوء من لحوم الإبل» (رقم: ١٨٤).

قال الأزهري: ما مثل به الرازي للأمر بعد الاستيذان من قول الصحابة: «كيف نصلي عليك؟»، فيه نظر، لأن سؤالهم عن الكيفية، وليس فيه استئذان، وإنما المثال لو قالوا: أنصلي عليك؟ فقال لهم: صلوا اهـ.

ومثله للبرماوي قائلا: بل هو أمر بكيفية مسؤول عنها بعد تقرر الأصل، فالأصل ليس فيه استئذان ولا سؤال؛ لأن السؤال بكيف يقتضي وجود الأصل، وإنما يكون سؤالا لو قيل: هل نصلي عليك؟.

وقوله: (للأصل) علة لكونه للوجوب، بناء على أن الأمر حقيقة في الوجوب، سواء تقدمه حظر أو استئذان أم لا. يريد أن المنع لا يخرجه عن الوجوب، بل يبقى على حاله قبل تقدم الحظر عليه، وليس المراد أن الحظل قرينة تصرفه للوجوب. ومن قال: إنه للإباحة جعل تقدم الحظر أو الاستئذان قرينة صارفة عن الوجوب اللغوي، بل هو عنده حقيقة شرعية أو عرفية في الإباحة، لتبادرها إلى الذهن، والتبادر علامة الحقيقة، لغلبة استعمال الأمر بعد الحظر في الإباحة.

(أو يقتضي إباحة للأغلب إذا تعلق بمثل السبب)
(إلا فذي المذهب، والكثير له إلى إيجابه مصير)

يعني: أن هناك قولا مفصلا، نقله القاضي عبد الوهاب عن بعضهم، وهو أن الحظر السابق إذا كان معلقا على وجود علة أو شرط أو غاية، وورد الأمر بعد زوال ما علق عليه، فإنه يقتضي الإباحة عند جمهور أهل العلم، لأن الغالب في عرف الشرع استعماله فيها، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا﴾، وقوله ﷺ: «**كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث من أجل الدافة التي دفت عليكم فالآن فادخروها**»[1]،

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ في كتاب الضحايا «باب ادخار لحوم الأضاحي» (رقم: ١٠٣٢)؛ لكن بلفظ: «**إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت عليكم فكلوا وتصدقوا وادخروا**»، ونحوه لمسلم في كتاب الأضاحي «باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث» (رقم: ٥١٠٣). =

أو كما قال. والباء في قوله: (بمثل السبب) بمعنى على.

وإن لم يكن الحظر السابق معلقا على ما ذكر (فذي) أي الإباحة هي (المذهب) أي مذهب مالك وأصحابه، وأكثر الأصوليين على كونه للوجوب، إلا أنه عند الأكثر لا يتحتم كونه للوجوب، بل هو عندهم محمول على ما كان يحمل عليه ابتداء من وجوب على مذهب الأكثر، أو ندب على أنه حقيقة فيه، أو غير ذلك.

فتحصل في المسألة ثلاثة أقوال: مطلقان، ومفصل. قال الشيخ الطاهر بن عاشور في حاشيته على التنقيح: فصل القاضي عبد الوهاب ذلك التفصيل تحريرا لمحل النزاع، لأن الأمر الوارد بعد انتهاء توقيت الحظر يشبه الإيذان بالانتهاء، فليس له حكم صيغة الأمر الأصلية؛ والأدلة التي ذكرها الفريقان لا تعدو التمسك بمقتضيات أوامر شرعية وردت في الكتاب والسنة بعد الحظر، ولا تتم بها الحجة لما سيأتي، أو التمسك باستصحاب الأصل في صيغة الأمر؛ وكلها مسالك جدلية لا تصلح حجة شرعية.

وقد لاح لي في الحجة لمذهب مالك رَحِمَهُ اللَّهُ وترجيحه أن التحريم يعتمد اشتمال الفعل على المفسدة كما هو مقرر من قبل، ومراد الله تعالى من الشرع للناس واحد، ولكنه قد يقدم لمراده ما هو رحمة ورفق بعباده، فقد يسبق التحريم الإذن لقطع توغل الناس في استعمال المأذون فيه، أو غلوهم فيه، مثل مسألة لحوم الأضاحي، وزيارة القبور؛ وقد يجيء الإذن قبل التحريم لإيناس المكلفين بقطع أمر اعتادوه وألفوه حتى لا تشتد عليهم

= قال ابن عاشور في حاشيته على التنقيح: هذا ركبه المصنف ـ يعني القرافي ـ من حديثين أحدهما: **«كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم»**. خرجه مسلم من طريق أبي سنان، والثاني قول عائشة رضي الله عنها أنه قيل لرسول الله ﷺ: «نهيت أن تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث، فقال: **إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت فكلوا وادخروا وتصدقوا**». رواه مسلم اهـ.

أما حديث عائشة فهو الذي تقدم تخريجه، وأما حديث أبي سنان فهو رقم: (٥١١٤).

مفاجأة الفطام عنه، كما في سبق تحريم الخمر بإباحته في بعض الأوقات وكراهته، هذا قصد معلوم من استقراء الشريعة وتصرفاتها.

فإذا تقرر هذا فمتى حرم الله تعالى شيئا فقد نبهنا على مرتبته من المفسدة، فهل يظن إذا ورد الأمر به بعد ذلك أن مفسدته صارت مصلحة راجحة، مع أن ما بالذات لا يتخلف ولا يختلف؛ بل نعلم أن الأمر به لمجرد الإباحة، إما لخفة المفسدة بعد أن شدد الله تحريمها، وإما لشدة الحاجة إليه، فاغتفرت مفسدته، وذلك المسمى بالرخصة كما تقدم.

واعلم أن هذا الخلاف كله في الأمر بعد حظر مستأنف، أما الأمر بعد الحظر المسبوق بحكم ثابت للمحظور ونسخه الحظر، فالذي اختاره البلقيني[1]: أنه لا خلاف في إرجاع الأمر إياه إلى ما كان عليه قبل الحظر، كذا ذكره عنه الشيخ حلولو في شرح جمع الجوامع، وهو وجيه اهـ من حاشيته.

النهي بعد الوجوب:

(بعد الوجوب النهي لامتناع ... للجل، والبعض للاتساع)

(وللكراهة برأيٍ بانا ... وقيل: للإبقا على ما كانا)

يعني: أن النهي اللفظي، نحو: «لا تفعل» إذا ورد بعد الوجوب يكون عند جل الأصوليين للامتناع، وتقدم الوجوب ليس قرينة صارفة له عن أصل وضعه الذي هو التحريم، وأما إذا كان بعد الندب فلا يبعد أن يكون للتحريم بلا خلاف، لاقتصارهم على الوجوب قاله العبادي.

وبعضهم قال: إنه للاتساع أي الإباحة، لأن النهي عن الشيء بعد وجوبه يرفع طلبه، فيثبت فيه التخيير.

---

(١) هو الحافظ سراج الدين عمر بن رسلان البلقيني الشافعي شيخ الإسلام، أكب على الأشغال والتصنيف وأتته الفتاوى من الأقطار، وكان أعجوبة زمانه حفظا واستحضارا، توفي سنة: (٨٠٥). شذرات الذهب: (٧/٥١ ـ ٥٢).

وقيل: للكراهة، قياسا على أن الأمر بعد الحظر للإباحة، بجامع أن كلًّا من «افعل» و«لا تفعل» تحمل على أدنى مراتبها، إذ الكراهة بالمعنى الشامل لخلاف الأولى أدنى مرتبتي «لا تفعل»، كما أن الإباحة أدنى مراتب صيغة «افعل».

وقيل: إن النهي بعد الوجوب للإبقاء على ما كان أي: لإسقاط الوجوب ورجوع الأمر إلى ما كان عليه قبله، من تحريم لاشتماله على مضرة، أو إباحة لاشتماله على منفعة، وهو المعروف باستصحاب الأصل اهـ.

ولأن القول بالإباحة في الأول، وهو الأمر بعد المنع سببه وروده في القرآن والسنة، وهذا غير موجود في النهي بعد الوجوب قاله في الضياء اللامع.

وتقييدنا النهي باللفظي للاحتراز من النفسي، إذ لا يتصور أن يكون للإباحة، لأنه طلب الكف، والطلب لا يكون إباحة.

وإنما كان النهي بعد الوجوب للتحريم عند الجل، لأن المقصود بالذات من النهي دفع المفسدة، ومذهبهم في الأمر بعد النهي الإباحة، لأن المقصود من الأمر جلب المصلحة؛ واعتناء الشارع بالأول أشد، ومن هنا كان من القواعد الشرعية أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح. هـ

وقولهم: «بالذات» لأن دفع المفسدة يتضمن جلب مصلحة، وبالعكس، ولأن الإباحة أحد محامل «افعل»، بخلاف لا تفعل.

وأما إن ورد النهي بعد سؤال فيحمل على ما يفهم من السؤال، أو من دليل خارج، فمما ورد منه للتحريم خبر الشيخين عن المقداد، قال: «أرأيت إن لقيت رجلا من الكفار، فقاتلني، فضرب إحدى يدي بالسيف، ثم قطعها، ثم لاذ مني بشجرة، فقال: أسلمت لله، أفأقتله يا رسول الله،

بعد أن قالها؟ قال: لا»[١].

ومما ورد منه للكراهة حديث مسلم: «أأصلي في مبارك الإبل؟ قال: لا»[٢]. انظر الأصل. وحديث: «أوصي بمالي كله. قال: لا»[٣]، وحديث: «أينحني بعضنا لبعض؟ قال: لا»[٤]. والظاهر فيهما التحريم؛ لما فهم منه أن الاستفهام عن الإباحة. قاله ولي الدين.

نسخ الوجوب:

(كالنسخ للوجوب عند القاضي وجلنا بذاك غير راض)

يعني: أنه إذا قال الشارع: نسخت وجوب كذا أو رفعته مثلا، من غير أن يصرح بما نسخ به من تحريم أو غيره، فإنه يبقى ذلك على ما كان عليه من تحريم أو إباحة، لكون الفعل مضرة أو منفعة، وصار بسبب النسخ كأن لم يكن، هذا قول القاضي عبد الوهاب؛ وهو مراد الناظم بالقاضي.

وهو قول الغزالي وغير العراقيين من الحنفية. قال في المستصفى: يقضى بخطإ من ظن أن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز، بل الحق أنه إذا نسخ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريمٍ أو إباحة، وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن اهـ.

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في كتاب المغازي في الباب الثاني عشر (رقم: ٤٠١٩)، ومسلم في كتاب الإيمان «باب تحريم قتل الكافر بعد قوله لا إله إلا الله» (رقم: ٢٧٤).

(٢) هذا طرف من حديث أخرجه مسلم في كتاب الحيض «باب الوضوء من لحوم الإبل» (رقم: ٨٠٢).

(٣) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الوصايا «باب أن يترك ورثته أغنياء خير من أن يتكففوا الناس» (رقم: ٢٧٤٢)، ومسلم في كتاب الوصية «باب الوصية بالثلث» (رقم: ٤٢١٤).

(٤) الحديث أخرجه ابن ماجه في كتاب الأدب «باب المصافحة» (رقم: ٣٧٠٢).

وأصله لإمام الحرمين في التلخيص، قال: فإن قيل: إذا ثبت الوجوب بأمرٍ ثم نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز؟ قلنا: لا. فإن الأمر إذا اقتضى وجوبا ثم نسخ لم يبق من مقتضاه شيء اهـ

وقولنا: إذا قال الشارع: نسخت وجوب كذا أو رفعته مثلا من غير أن يصرح بما نسخ به من تحريم أو غيره، هو تصوير للمسألة.

قال الأسنوي في التمهيد: وصورة المسألة أن يقول الشارع: نسخت الوجوب أو نسخت تحريم الترك، أو رفعت ذلك؛ فأما إذا نسخ الوجوب بالتحريم، أو قال: رفعت جميع ما دل عليه الأمر السابق من جواز الفعل وامتناع الترك، فيثبت التحريم قطعا اهـ ومثله له في نهاية السول.

لكن جل المالكية على خلاف ما قاله القاضي عبد الوهاب وِفاقا لغيرهم. وإلى مذهب الجل أشار بقوله:

(بل هو في القوي رفع الحرج ولـلإباحة لدى بعض يجي)

أي: أن القول القوي أنه للجواز، لكنهم اختلفوا في معناه، فقيل: معناه رفع الحرج عن الفاعل في الفعل والترك، من الإباحة والندب عند القرافي، والكراهة للمحلي، لأن الجواز يأتي بمعنى الإذن في الفعل.

وبيانه على ما في التنقيح أن الأمر دل على جواز الإقدام، والنسخ على جواز الإحجام، فتحصل مجموع الجوازين من الأمر وناسخه، لا من الأمر فقط اهـ

وهذان القولان مبنيان على أن نسخ الوجوب هل هو رفع المنع من الترك دون الإذن في الفعل، أو رفع لهما، قال بالأول الجمهور، وبالثاني القاضي والغزالي.

وقول الأصل تبعا للعبادي: ولا يرد أن نسخ استقبال بيت المقدس لم يبق معه الجواز، لأن ذلك لدليلٍ آخر اهـ فيه أن نفي الجواز إنما استفيد من نفس الدليل الناسخ، لا من دليلٍ آخر، كما ادعى. وذلك أن الناسخ، وهو قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ

﴿فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾، كما يفيد وجوب استقبال الكعبة يفيد منع استقبال بيت المقدس أيضاً، لأن الأمر بالشيء في وقتٍ معينٍ نهي عن أضداده، واستقبال بيت المقدس وقت الصلاة ضد لاستقبال الكعبة قطعا، فالأمر بأحدهما نهيٌ عن الآخر. فتأمل. والله تعالى أعلم.

وقال بعضهم: إنه للإباحة، أي استواء الطرفين، لأنه بارتفاع الوجوب ينتفي الطلب، فيثبت التخيير، وهو اصطلاح المتأخرين في الجواز.

قال في الأصل: وفيه عندي نظر، لأن الوجوب أخص من الطلب، ولا يلزم من رفع الأخص رفع الأعم. ولم أر من تعرض لجوابه اهـ منه.

قال الزركشي: الفرق بين هذا القول والأول أن الأول يجعل الجواز للقدر المشترك بين الندب والإباحة في ضمن واحد، لا بقاء نوع منهما على التعيين، بخلاف الثاني اهـ.

(وقيل: للندب، كما في مبطل أوجب الانتقال للتنفل)

أي وقيل: إن الوجوب إذا نسخ يبقى الندب، قال حلولو: قال الشارح: «وهذا القول غريب، وظاهر كلام الغزالي وغيره يقتضي أنه لم يقل به أحد، لكن في كلام ابن تيمية ما يقتضيه».

قال ولي الدين: «والذي في المسودة هو القول الأول، وهو القدر المشترك بين الندب والإباحة». فلم يثبت هذا القول على ما ذكره ولي الدين اهـ.

قال حلولو بعد ما تقدم عنه: لكن قد وقع في مذهبنا مسائل تشهد له، كقولهم في طروء ما يوجب قطع الصلاة: إنه يسلم عن نافلة. ولم يروا هذا إبطالا للعمل الأول، وأحسب أن بعض شيوخ المذهب وجهه بأن الواجب مندوب وزيادة، فإذا طرأ ما يسقط الواجب بقي المندوب، فلم يكن ذلك إبطالا لما دخل فيه بالكلية اهـ.

وكأن الناظم أراد أن يعقد في هذا البيت كلام حلولو هذا، لكن ينظر

في قوله: كما في مبطل إلخ، لأن الصلاة لم تبطل من حيث هي، وإنما طرأ ما يوجب قطعها، وهو غير مقتض للبطلان، نعم إذا قطع بطلت الفرضية، وانتقل حينئذٍ للنافلة. وهذا هو معنى قول حلولو: «فلم يكن ذلك إبطالا لما دخل فيه بالكلية». والله تعالى أعلم.

لكن ذكر هذا القول الزركشي في البحر المحيط، قال: لو ثبت الوجوب في شيء، ثم نسخ الوجوب، فهل يبقى الجواز أم لا؟، فيه مذاهب، ذكر القول الأول، ثم الثاني، ثم قال: الثالث: يبقى الندب، حكاه الطرطوشي[1] في المعتمد. قال: وعليه يدل مذهب مالك، فإن صيام عاشوراء لما نسخ بقي صيامه مستحبا، ولما نسخ فرض قيام الليل بالصلوات الخمس بقي مستحبا، وكذلك الضيافة كانت واجبة في أول الإسلام، ثم نسخ كل حق كان في المال بالزكاة، وبقي ذلك كله مستحبا، فيجوز على هذا الأصل أن يحتج بالآثار المنسوخة على الاستحباب وعلى الجواز. قال: هكذا حكى محمد بن خويز منداد عن المذهب. قال الطرطوشي: وصار إليه بعض الشافعية.

وهذا يرد قول الغزالي في المستصفى وابن القشيري في أصوله: إنه لم يصر إلى الندب أحد اهـ كلام البحر.

التكليف بالمحال:

ولما كان علم الأصول عبارة عن العلم بأدلة الأحكام الإجمالية، وهو يستدعي البحث في المحكوم فيه، وهو الأفعال، ومن شرط الفعل أن يكون مقدورا للمكلف أشار الناظم إلى مسألة التكليف بالمحال، فقال:

---

(١) هو محمد بن الوليد بن محمد الفهري المعروف بالطرطوشي، تفقه على القاضي أبي الوليد الباجي، ألف تآليف حسانا منها: تعليقه في مسائل الخلاف، وفي أصول الفقه، وكتابه في البدع والمحدثات، وفي بر الوالدين، وغير ذلك، توفي سنة: (٥٢٠). الديباج (٢/٢٤٤). ولعل تعليقه في الأصول هو كتاب المعتمد المذكور. والله تعالى أعلم.

(وجوز التكليف بالمحال   في الكل من ثلاثة الأحوال)

يعني: أنه يجوز عقلا التكليف بالمحال في الكل من أحواله الثلاثة، وهي: المحال لذاته، وهو المحال عقلا وعادة، كالجمع بين الضدين، أو لغير ذاته، كالطيران من الإنسان، وهو المحال عادة فقط، أو عقلا كالإيمان ممن علم الله أنه لا يؤمن، كإيمان أبي جهل.

ودليل الجواز قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾، فسؤال دفعه يدل على جوازه. قاله في شرح التنقيح.

ومما يدل للجواز أيضاً ـ وإن استدل به بعضهم على الامتناع ـ قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، ووجه الدلالة: أن الامتنان بعدم التكليف بشيء دليل على جوازه، إذ لا يمتن إلا بإسقاط جائز.

قال الطاهر بن عاشور: لا غاية لهذه المسألة في الأصول، وإنما هي مسألة كلامية جرها الالتزام في مقام المناظرة؛ فإن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ لما نفى قدرة العبد على إيجاد أفعاله أورد عليه المعتزلة أن ذلك يقتضي أن الله يقول: افعل يا من لا فعل له، وذلك ليس في طوقه، فرأى الأشعري أن التزام ذلك أولى من هدم الأصل الذي قامت عليه الأدلة اهـ.

(وقيل: بالمنع لما قد امتنع   لغير علم الله أن ليس يقع)

وقال أكثر المعتزلة وبعض أهل السنة: إنه يمتنع التكليف بما قد امتنع لغير علم الله أنه لا يقع، وهو المحال عقلا وعادة، أو عادة فقط، لأنه لظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة في طلبه منهم.

وأجيب بأن فائدته اختبار المكلفين، هل يأخذونَ في المقدمات، فيترتب الثواب، أو لا، فيترتب العقاب، مع أنه لا يجب ظهور المصلحة للعقل في فعل الله تعالى، ولا يسأل عما يفعل، فلا يلزم الحكيم إطلاع من دونه على الحكمة.

(وليس واقعا إذا استحالا لغير علم ربنا تعالى)

يعني: أن التكليف بالمحال غير واقع في الشريعة إذا كانت استحالته لغير علم الله تعالى أنه لا يقع، كالمحال عقلا وعادة، أو عادة فقط، بدليل الاستقراء، وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾.

أما المحال عقلا فقط ـ وهو المحال الذي امتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه ـ فجائزٌ وواقعٌ إجماعا، كتكليف أبي جهل بالإيمان، مع أنهم اختلفوا، فبعضهم قال: إنه محال عقلا أي يحيل العقل إيمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم، ولو سئل عنه أهل العادة لم يحيلوه. وبعضهم قال: إنه ممكن مقطوع بعدم وقوعه. والخلاف لفظي، إذ هو ممكن ذاتا محال عرضا.

قال ابن عاشور: وهو اصطلاح لم يسبقه ـ يعني القرافي ـ إليه أحد اهـ

قال ابن عرفة في أصليه: قالوا: في جواز تكليف ما لا يطاق وامتناعه ثالثها واقع، للأشعري وللمعتزلة مع إمام الحرمين والغزالي والفخر، وترددت النقلة عن الشيخ في وقوعه.

الإمام: هذا سوء معرفة بمذهبه، فإن التكاليف على أصله على خلاف الاستطاعة لوجهين:

الأول: قدرة العبد لا تأثير لها في وقوع المقدور عنده، فإن كلف بالفعل فقد كلف بفعل غيره.

الثاني: القدرة عنده عرض لا يبقى زمنين، ولا توجد إلا مقارنة للامتثال، والمكلف بالفعل قبل الامتثال مكلفٌ بما لا قدرة له على فعله.

وما ذكر الإمام من الإلزام لا يمنع تردد النقلة، فإن ما تؤول إليه المذاهب لا يلزم أن يكون مذهبا لقائله.

قلت: قال بعض من لقيناه: الحق الفرق بين اللازم البين وغيره اهـ منه.

وخرج بالتكليف بالمحال التكليف المحال فلا يجوز، والفرق بينهما أن الخلل في الأول يرجع إلى المأمور به، وفي الثاني يرجع إلى المأمور، كتكليف ميت أو جماد.

مقدمة الواجب:

(وما وجود واجب قد أطلقا به وجوبه به تحققا)

(ما) موصول مبتدأ، وقوله: (به) عائد على الموصول من الصلة؛ وقوله: (وجوبه) عائد على ما؛ وقوله: (به) راجعٌ على الواجب، وجملة: (تحققا) خبر ما.

وقوله: (قد أطلقا) احتراز من المقيد وجوبه بسبب أو شرط أو انتفاء مانع، فأسباب الوجوب وشروطه لا يجب إجماعا تحصيلها بوجوب ما توقف عليها من فعل، كالنصاب للزكاة، والإقامة للصوم، والدين يمنع وجوب الزكاة، ولا يجب دفعه لأجلها إجماعا.

فالفرق بين قول السيد لعبده: «اصعد السطح»، وقوله: «اصعد السطح إذا نصبت السلم» ظاهر، إذ الأول واجب مطلق، والثاني واجب مقيد.

يعني: أن الشيء المقدور للمكلف الذي لا يوجد الواجب المطلق إيجابه إلا به واجب بوجوب ذلك الشيء المطلق عندنا وعند الجل، سببا كان أو شرطا؛ إذ لو لم يجب لجاز ترك ذلك الواجب المتوقف عليه.

وقولنا: «واجب بوجوب ذلك الشيء المطلق عندنا وعند الجل»، تحرير لمحل النزاع، وهو أن الأمر بالشيء هل يكون أمرا بشرطه وإيجابا له، أو وجوبه متلقى من دليل آخر، وإلا فوجوب الشرط الشرعي للواجب معلوم قطعا، فإنه لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع بأنه يجب الإتيان به

عند الإتيان بذلك الواجب، كالوضوء للصلاة، كما أن الشرط العقلي معلومٌ أنه لازم عقلا؛ فقولنا: عند الجل»، مرتبط بقولنا: «واجب بوجوب الواجب» وإلا فالشرط واجب إجماعا؛ ثم على هذا القول هل وجوب ذلك الشيء متلقى من نفس صيغة الأمر بالأصل، فتكون دلالتها عليه تضمنية أو من دلالة الصيغة فالتزامية، ذهب إلى هذا ونصره ابن برهان، وإلى الأول إمام الحرمين، والقول بأن وجوبه متلقى من دليل خارجي هو ما ذهب إليه ابن الحاجب ومتابعوه.

(والطوق شرط للوجوب يعرف   أن كان بالمحال لا يكلف)

يعني: أن قدرة المكلف شرط في وجوب الشيء المتوقف عليه وجود الواجب المطلق، بناء على مذهب الجمهور من أن الله لا يكلف عباده بالمحال، فإذا كان الشيء المتوقف عليه وجود الواجب المطلق غير مقدور للمكلف، فإنه لا يجب بوجوبه، كتوقف فعل العبد بعد وجوبه على تعلق علم الله بإيجاده، وكالداعية التي يخلقها الله تعالى للعبد على الفعل، وهي العزم المصمم وقدرة العبد عليه، فإنها مخلوقة لله تعالى، وكحضور العدد في الجمعة، فإنه غير مقدور لآحاد المكلفين، ويتوقف عليه وجود الجمعة، كما يتوقف وجوبها على وجود العدد؛ وكل واحد لا يقدر إلا على حضور نفسه دون غيره. فهذا القسم لا يوصف بالوجوب إلا على القول بجواز التكليف بالمحال.

(كعلمنا الوضوء شرطا في أدا   فرض فأمرنا به بعد بدا)

هذا مثال للشيء المقدور للمكلف المتوقف عليه وجود الواجب المطلق، فإذا قال الشارع: إن الوضوء مثلا شرطٌ في أداء فرض الصلاة، ثم أمرنا بالصلاة مطلقا، فإنه يجب بوجوب مشروطه.

ولو قال: «صلوا» ابتداء صلينا بغير وضوء، حتى يدل دليل على اشتراطه، ولا فرق بين كون الشرط شرعيا، كالوضوء، أو عقليا كترك ضد الواجب، كترك القعود في الصلاة الذي هو ضد القيام لها للقادر؛ أو

عاديا كغسل جزء الرأس لتحقق غسل الوجه، إذ لا يمكن عادة استيعابه دون غسل جزء من الرأس؛ وإمساك جزء من الليل للصائم، على خلاف في المذهب؛ والإتيان بخمس صلوات لأجل منسية جهل عينها؛ وزيادة إناء طاهر عند اختلاط الأواني النجسة.

(وبعض ذي الخلف نفاه مطلقا والبعض ذو رأيين قد تفرقا)

يعني: أن بعض ذي الخلف أي المخالفين لمذهب مالك نفى وجوب المقدور للمكلف الذي لا يوجد الواجب المطلق إيجابه إلا به مطلقا، سببا كان أو شرطا، لأن الدال على ذلك الواجب ساكت عنه، فالأمر عندهم لا يقتضي إلا تحصيل المقصد، لا الوسيلة، فلا تعطى الوسيلة حكم المقصد، فمن ترك الجمعة مثلا يعاقب عليها دون المشي.

واعترض بحكاية الإجماع على إيجاب الأسباب، كالأمر بالقتل مثلا أمر بالضرب بالسيف قاله التفتازاني.

قال الكمال بن أبي شريف: اعلم أن محل الخلاف في المسألة هو أن الأمر بالشيء هل هو أمر بالمقدور الذي لا يتم إلا به، أم ليس أمرا به؟ ثم على الأول فهل وجوب المقدمة متلقى من نفس صيغة الأمر بالأصل، أو من دلالة الصيغة؟ قولان، الثاني منهما قول الجمهور. وينحل ذلك إلى أن الدلالة عليه بالتضمن أو بالالتزام.

قال: وإذا علمت محل الخلاف فاعلم أن محل الإجماع هو أنه إذا وجب المسبب فقد وجب السبب، لكن وجوبه عند البعض متلقى من صيغة الأمر بالمسبب، وعند البعض من دلالتها، وعند البعض من دليل خارجي، وهو أنه لما لم يكن في وسع المكلف ترتيب المسبب على السبب كان القصد بطلب المسببات الإتيان بأسبابها، كالمأمور بالقتل بالسيف ليس في وسعه إلا حز الرقبة ونحوه بإمرار السيف، لا ترتب الموت على ذلك اهـ بخ.

قلت: الذي يظهر أن مسألة الأمر بالقتل ليس الأمر فيها إلا بالسبب الذي هو الضرب بالسيف، لأنه هو الذي في مقدور المأمور، وأما قبض

الروح الذي هو القتل فليس بمقدوره، فلا يكون مأموزا به على الحقيقة؛ فالظاهر أن الوسيلة في الأمر بالقتل مأمور بها قصدا، لا تبعا للمقصد، إذ الأمر به أمر بما لا قدرة للمكلف عليه؛ فلا يكون هذا المثال من مقدمة الواجب التي البحث فيها؛ بخلاف الأمر بالصلاة، فإن الصلاة مأمور بها قصدا، لأنها في مقدور المكلف، فهل الأمر بها أمر بما لاتصح دونه وهو الطهارة، أم لا؟.

وللعضد كلام في المواقف يقرر ما ذكرنا، ذكره في بحث وجوب المعرفة، ونصه: المعرفة غير مقدورة بالذات، بل بإيجاب السبب، فإيجابها إيجاب لسببها، كمن يؤمر بالقتل، فإنه أمر بمقدوره، وهو ضرب السيف قطعا. قال السيد: تلخيصه أن المقدمة إذا كانت سببا للواجب أي مستلزمة إياه بحيث يمتنع تخلفه عنها فإيجابه إيجاب المقدمة في الحقيقة، إذ القدرة لا تتعلق إلا بها، لأن القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته، فالخطاب الشرعي وإن تعلق في الظاهر بالمسبب يجب صرفه بالتأويل إلى السبب، إذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقدور، فإذا كلف بالمسبب كان تكليفا بإيجاد سببه، لأن القدرة إنما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية، بخلاف ما إذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم إياه كالطهارة، فإن الواجب هنا تتعلق به القدرة بحسب ذاته، فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجابا لمقدمته اهـ ومثله في شرح المقاصد وحاشية العضد للسعد كما في الشربيني[١].

وقول الأصل: وهل دلالة الواجب المطلق على وجوب شرطه أو سببه بالتضمن أو الالتزام أو من دليلٍ خارجي؟ أقوال. أشار به إلى ما تقدم في كلام الكمال ابن أبي شريف. ولو قيل: وهل وجوب المقدمة متلقى من الصيغة بالتضمن، أو بالالتزام، أو هو من دليل خارجي؟ والله تعالى أعلم.

وللمخالفين قولان آخران: فبعضهم قال: إنه يجب بوجوبه إذا كان

---

(١) المراد هنا شيخ الإسلام عبد الرحمن المحشي لشرح المحلي، وقد تقدمت ترجمته.

سببا، سواء كان شرعيا كصيغة الإعتاق في الواجبات من كفارةٍ أو نذر، أو عقليا كالنظر الموصل إلى العلم بالواجبات، أو عاديا كإمساس النار لمحل يجب إحراقه، فإنه سبب عادي؛ بخلاف الشرط، كالوضوء للصلاة، لأن السبب لاستناد المسبب إليه أشد ارتباطا من الشرط بالمشروط، لأنه يلزم من وجوده وجود المسبب، بخلاف الشرط.

وقال إمام الحرمين: يجب إن كان شرطا شرعيا، كالوضوء للصلاة، لا عقليا، كترك ضد الواجب، أو عاديا كغسل جزء الرأس لغسل الوجه، فلا يجب بوجوب مشروطه، إذ لا وجود لصورة مشروطه إلا به، فلا يقصده الشارع بالطلب، لتوقف صورة الواجب عقلا أو عادة عليهما، وذلك التوقف مغن عن قصدهما، بخلاف الشرط الشرعي، فلولا اعتبار الشرع له لوجدت صورة مشروطه بدونه.

وسكت إمام الحرمين عن السبب، وهو لاستناد المسبب إليه في الوجود كالعقلي والعادي، فلا يقصده الشارع بالطلب، فلا يجب، كما أفصح به ابن الحاجب في مختصره الكبير.

قلت: وإذا كان القول بعدم وجوب السبب مطلقا بوجوب مسببه، أو الشرط العقلي والعادي بوجوب مشروطهما، لأن توقف صورة الواجب على ذلك مغنٍ عن قصده، رجع الخلاف في الشروط والأسباب لفظيا. والله تعالى أعلم.

قال في مفتاح الوصول: وعلى هذا الأصل اختلف العلماء في وجوب طلب الماء للطهارة، فقالت الشافعية يجب، لأن الوضوء واجب، ولا يتوصل إليه إلا بالطلب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولذلك أجمعوا على أن من وجبت عليه كفارة بالعتق يجب عليه شراء رقبة، لأنه لا يتوصل إلى العتق الواجب إلا بالشراء، ولذلك أوجب المالكية شراء الماء للوضوء في السفر إلا أن يكون مجحفا؛ وقالت الحنفية: لا يجب طلبه، وفي المذهب عندنا فيه خلاف اهـ.

(ومـا وجـوبـه بـه لـم يـجـب   فـي رأي مـالـك وكـل مـذهـب)

هذا مفهوم المطلق في قوله قبل هذا:

ومـــا وجـــود واجـــب قـــد أطـــلـــقـــا

يعني: أنهم احترزوا بالمطلق عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه، كالزكاة، وجوبها متوقف على ملك النصاب، فلا يجب تحصيله في مذهب مالك وغيره، فهو أمر مجمع عليه.

و«ما» في قوله: «وما وجوبه به» واقعة على المقدور للمكلف شرطا أو سببا، والضمير في «وجوبه» للواجب المقيد، كما يدل عليه سياق الكلام.

تنبيه: اعلم أن الواجب قد يكون مطلقا بالنسبة إلى مقدمة، ومقيدا بالنسبة إلى أخرى، فإن الصلاة موقوفة على العقل والبلوغ، فهي واجب مقيد بالنظر إليهما، وبالنسبة إلى الطهارة واجب مطلق.

(فـمـا بـه تـرك الـمـحـرم يـرى   وجـوب تـركـه جـمـيـع مـن درى)

يعني: أنه إذا تعذر ترك المحرم إلا بترك غيره الجائز فإنه يجب تركه عند جميع العلماء، لتوقف ترك المحرم عليه، وترك المحرم واجب.

قلت: ظاهر كلامه هنا عدم جريان الخلاف المتقدم في مقدمة الواجب. وهو ما يفيده كلام الزركشي في تشنيف المسامع وفي البحر. قال في تشنيف المسامع: إذا لم يمكن الكف عن المحرم إلا بالكف عما ليس بمحرم، كما إذا اختلط النجس بالماء الطاهر القليل، فيجب الكف عن استعماله، كما قاله جمعٌ من الأصحاب، منهم ابن السمعاني في القواطع، وظاهر كلامه أنه لا يأتي فيه الخلاف السابق، وإنما حكى الخلاف في كيفية التحريم اهـ.

وقد نبه محشي الأسنوي محمد بخيت المطيعي على أن اتفاقهم على وجوب المقدمة هنا كاتفاقهم في غيرها من مقدمات الوجوب، فلا يدل

على عدم وجود الخلاف المتقدم هنا، لما علمت أن الخلاف إنما هو في وجوب المقدمة تبعا، لا في وجوبها مطلقا، ومع ذلك فقد علمت أن الخلاف لفظي في الموضع الأول، ومثله هنا اهـ منها.

(وسوين بين جهل لحقا بعد التعين وما قد سبقا)

يعني: أنه لا فرق في وجوب ترك الجائز الذي لم يميز من المحرم بين جهل لحق بعد التعيين، كما لو طلق معينة من زوجاته ثم نسيها، وبين جهل سابق، كما لو اختلطت منكوحة بأجنبية، أو ميتة بما ذكيَ.

وقد يظهر الحال فترجع الحليلة وغير المطلقة إلى ما كانتا عليه من الحل.

وإذا أراد أن يتزوج من نساء بموضع، وله معهن ذات محرم مجهولة العين، ففيه تفصيل في الفقه، حاصله راجعٌ إلى ما هو مظنة لعدم وقوعه عليها، فلا يحرم عليه كالقرية الكبيرة، وما كان كالمرأتين ونحوهما حرم، وتبقى الوسائط محل نظر المجتهدين. قاله حلولو في شرح التنقيح.

قال الكمال ابن أبي شريف: إنه لا يخفى بعد التأمل أن المتوقف في فرعي اختلاط المنكوحة بالأجنبية، وطلاق معينة من زوجتيه ثم نسيها، هو تيقن الترك، وهو العلم بوجود الواجب، لا نفس الواجب. قال: فلو فسر الشارح قول المصنف: «لا يتم» بما يتناول العلم بوجود الواجب، فقال: الفعل المقدور للمكلف الذي لا يتم الواجب المطلق إلا به، بأن توقف عليه وجود الواجب، أو العلم بوجوده، لظهر وجه التفريع اهـ.

وقد سلك السيوطي في شرح الكوكب هذا المسلك، فقال: المقدمة قسمان؛ أحدهما: يتوقف عليه نفس وجود الواجب؛ والثاني: يتوقف عليه العلم بوجوده؛ وذلك بأن لا يمكن الكف عن المحرم إلا بالكف عما ليس بمحرم اهـ.

قلت: ظاهر كلام الكمال والسيوطي انحصار القسم الثاني من مقدمة الواجب في اجتناب المحرم.

والذي يظهر أن من هذا القسم أيضاً بعض أمثلتهم فيما قبل التفريع المذكور، كتمثيلهم للشرط العادي بغسل جزء الرأس ليتحقق غسل الوجه، ومسألة اشتباه الأواني، فإن وجوب الوسيلة إنما هو للعلم بالإتيان بالواجب، ولا يتوقف على ذلك وجود نفس الواجب، وهي من باب امتثال المأمورات، لا من باب اجتناب المنهيات؛ فالظاهر شمول هذا القسم ـ أعني ما يتوقف عليه العلم بوجود الواجب ـ لباب الامتثال، كالاجتناب.

ثم رأيت البيضاوي نبه على نحو ذلك في منهاجه، فقال قبل التفريع على مسائل الاجتناب ما نصه: تنبيه: مقدمة الواجب إما أن يتوقف عليها وجوده شرعا كالوضوء للصلاة، أو عقلا كالمشي للحج، أو العلم به كالإتيان بالخمس إذا ترك واحدة ونسي، وستر شيء من الركبة لستر الفخذ» اهـ.

قال السبكي في شرحه: «القسم الثاني أن يتوقف عليها العلم بوجود الواجب، لا نفس وجود الواجب، فذلك إما لالتباس الواجب بغيره، كالإتيان بالصلوات الخمس إذا ترك واحدة ونسي عينها، فإن العلم بأنه أتى بالصلاة المنسية لا يحصل إلا بالإتيان بالخمس؛ وإما أن يكون لتقارب ما بين الواجب وغيره، بحيث لا يظهر حد مفرق بينهما، وذلك كستر شيء من الركبة لستر الفخذ، فإن الفخذ والركبة متقاربان، فالعلم بستر جميع الفخذ الذي هو واجب إنما يحصل بستر شيء من الركبة، للتقارب المذكور اهـ المراد منه.

فقد بين السبكي رحمه الله تعالى أن توقف العلم بوجود الواجب، إما أن يكون لالتباس الواجب بغيره، ومن هذا مسألة اشتباه الأواني؛ وإما أن يكون لتقارب ما بين الواجب وغيره، ومن هذا غسل جزء الرأس ليتحقق غسل الوجه.

وقد صرح حلولو بأن مسألة الاشتباه من هذا الباب، حيث قال: وكذا إذا كان الإتيان به طريقا إلى العلم بالإتيان بالواجب، كالإتيان بخمس

صلوات إذا نسي واحدة منها، ولا يعرف عينها، ومنه الحكم فيما إذا اختلط ثوبٌ طاهرٌ بثيابٍ نجسة، أو إناءٌ طاهرٌ بأوانٍ نجسة، فإنه يصلي بعدد النجسة وزيادة طاهر، فإن استعمالها على الوجه المذكور طريق إلى العلم بالإتيان بالواجب، وهو تحقق الطهارة التي هي شرط.

ثم قال: وقد يكون الطريق إلى العلم بالإتيان بالواجب الكف اهـ.

فهو صريح فيما ذكرنا، من أن القسم الثاني من مقدمة الواجب يكون في بابي الكف والامتثال. وإن كان ظاهر حلولو أن مسألة غسل جزء من الرأس ليست من هذا القسم، لذكره هذا القسم بعد التمثيل بها. وهو مخالف لما تقدم في كلام صاحب المنهاج. والله تعالى أعلم.

قال في الأصل: وانظر ما الحكم في المندوب المطلق الذي لا يوجد إلا بعد وجود مقدور للمكلف، كصلاة النافلة المتوقفة على الطهارة، والذي يقتضيه النظر التسوية بينهما، فنقول: المقدور الذي لا يتم المأمور به المطلق إلا به له حكم ذلك المأمور به. والله تعالى أعلم اهـ

هل حصول الشرط الشرعي شرط في التكليف:

(هل يجب التنجيز في التمكن   أو مطلق التمكين ذو تعين)

يعني: أن التمكن المشترط في التكليف، هل يشترط فيه أن يكون ناجزا، بناء على أن الأمر لا يتوجه إلا عند المباشرة، أو يكفي التمكن في الجملة، بناء على أنه يتوجه قبلها، وهو الحق. والتمكن الاستطاعة اهـ.

قال ابن عرفة: إذ لو شرط التمكن الناجز لم يكلف بعبادة ذات أجزاء، إذ لا يتحقق التمكن من الجزء الثاني إلا بعد الأول، فلا يكلف في الصلاة بالنطق باللام إلا بعد وجود الهمزة من قوله: «الله أكبر»، وهو باطل إجماعا اهـ من أصليه.

وينبني على هذا الخلاف ما أشار إليه بقوله:

(عليه في التكليف بالشيء عُدم   موجبُه شرعا خلاف قد علم)

خلاف مبتدأ، والجملة بعده نعته، والخبر قوله: في التكليف، وعدم بالتركيب نعت الشيء، لأنه نكرة معنى.

يعني: أنه ينبني على الخلاف المذكور في اشتراط التمكن الناجز الخلاف هل يجوز عقلا التكليف بالشيء من مشروط أو مسبب حال عدم موجبه شرعا من شرط أو سبب؟، فمن اشترط التمكن بالفعل منع ذلك، ومن اشترطه في الجملة جوز التكليف به، فإنه يمكن الإتيان بالمشروط والتوسل إليه بالإتيان بالشرط؛ وينبني على هذا الخلاف وجوب الشرط أو السبب بوجوب الواجب المطلق؛ وينبني عليه أيضاً ما أشار له بقوله:

(فالخلف في الصحة والوقوع   لأمر من كفر بالفروع)

يعني: أن الخلاف في التكليف بالمشروط أو المسبب حال عدم الشرط أو السبب تظهر ثمرته في صحة تكليف الكافر عقلا بفروع الشريعة ووقوعه شرعا أم لا، فهل يكلف الكافر بالصلاة مثلا في حال كفره مع انتفاء شرط صحتها وهو الإسلام أم لا؟

ووجه كون الإيمان شرطا في العبادة أنه شرط للنية المعتبرة فيها ركنا أو شرطا؛ والنية مشروطة بالإيمان، إذ يمتنع قصد إيقاع الفعل قربة من جاهلٍ بالمتقرب إليه؛ فالإيمان شرط لركنها أو لشرطها، وقيد الشرط قيد في المشروط.

قال الشوشاوي في رفع النقاب: المراد بالفروع: ما عدا الأصول، فالأصول هي وظيفة القلوب، والفروع هي وظيفة الجوارح؛ كالصلاة والصيام وغير ذلك.

وسبب الخلاف في خطابهم بالفروع: هل يتوقف الخطاب بالفروع على حصول الإيمان؛ لأن الإيمان شرط في صحة الفروع؟ أو لا يتوقف الخطاب بالفروع على حصول الإيمان؟

فمن قال: لا يتوقف الخطاب بالفروع على حصول الإيمان، قال: هم مخاطبون بالفروع؛ لأن معنى الخطاب بها إزالة الكفر بالإيمان وإيقاع العبادة.

ومن قال: يتوقف الخطاب بالفروع على حصول الإيمان، قال: هم غير مخاطبين بالفروع لعدم شرط صحتها، وهو حصول الإيمان اهـ

وقال أكثر الحنفية بعدم خطابهم بها، إذ المأمورات لا يمكن مع الكفر فعلها، ولا يؤمر بعد الإيمان بقضائها، والمنهيات محمولات عليها، حذرا من تبعيض التكليف، ودليل خطابهم بها قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ الآية، وقوله: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۝ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾، وقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ ۝ قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ۝﴾ الآية.

لكن في دلالة الآية على ذلك شيء، إذ يحتمل أن يكون من التعبير عن الملزومات باللوازم، أي لم نك من المسلمين كما في قوله عليه السلام: «**نهيت عن قتل المصلين**»[1]، وأراد به المؤمنين، كما يحتمل أن الإخبار بالويل في الآية الأولى ليس إلا لأجل الإشراك، وأما وصفهم بعدم إيتاء الزكاة فلأن من شأنهم ذلك، ونكتته تنفير المؤمنين منه.

ومن أدلة خطابهم أيضاً قوله ﷺ: «**الإسلام يجب ما قبله**»[2]، والجب القطع، وإنما يجب ما هو متصل، فلولا القطع لاستمر التكليف، ولأنه لا يمتن على الكافر بعدم المؤاخذة بما لم يخاطب به.

لكن يحتمل أن المراد قطع ما قبله من الكفر، فلا ذنب أعظم منه؛ ومع هذه الاحتمالات تبقى أدلة المسألة متعارضة لا قاطع فيها.

---

(١) الحديث أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الأدب «باب الحكم في المخنثين» (رقم: ٤٩٢٨).

(٢) أخرجه أحمد في مسنده من حديث عمرو بن العاص، (رقم: ١٧٧٧٧)، ومسلم في كتاب الإيمان «باب كون الإسلام يهدم ما قبله» (رقم: ٣٢١)؛ لكن بلفظ: «**أما علمت يا عمرو أن الإسلام يهدم ما كان قبله**».

ثم إن كلًا من القولين في تكليف الكفار بفروع الشريعة موجود في المذهب من غير ترجيح، كما صدر به في الأصل، ونقله حلولو عن بعض شيوخ المذهب، ثم ذكر في الأصل بعد ذلك أن ظاهر المذهب عدم خطابهم، وهو الذي نقله حلولو عن الباجي وابن العربي وابن رشد.

قال الطاهر بن عاشور في حواشيه: والذي صرح به الإمام المازري في شرحه على البرهان، واختاره الأبياري، ومال إليه المقري[1] فيما نقله حلولو في شرح جمع الجوامع، أن ظاهر مذهب مالك عدم خطابهم بالفروع، وجعل غير ذلك قولة شاذة، وقال المازري: هو غير المشهور؛ وهو الذي يتثلج له الصدر وتساعده فروع مذهب مالك اهـ.

(ثالثها الوقوع في النهي، يرد بما افتقاره إلى القصد انفقد)
(وقيل: في المرتد.......... ....)

يعني: أن هناك قولا ثالثا بوقوعه في المنهيات دون المأمورات، لأن متعلقاتها تروك لا تحتاج لنية التقرب المتوقفة على الإيمان، لكن يرد هذا القول عند ابن رشد والأبياري المالكيين وعند الفهري ـ وهو من الشافعية ـ بما لا يفتقر من المأمورات إلى نية، كقضاء الديون ورد الودائع ونحوها.

رابع الأقوال تكليف المرتد بها، باستمرار تكليف الإسلام، دون الكافر الأصلي.

الخامس تكليفه بما عدا الجهاد قاله إمام الحرمين في النهاية.

وينبني على هذا الخلاف ما أشار إليه بقوله:

(........... فالتعذيب عليه والتيسير والترغيب)

يعني: أن مما ينبني على هذا الخلاف تعذيبهم عليها، وتيسير الإسلام عليهم، لأنه يستنبط من قوله ﷺ: «**إن المؤمن ليختم له بالكفر**

(١) المراد هنا المقري الجد بدليل أن الناقل عنه حلولو.

بسبب كثرة ذنوبه»[1]، أن الكافر يختم له بالإيمان بكثرة حسناته؛ والترغيب في الإسلام إذا سمع أنه يهدم ما قبله، ومنها أنه يتجه اختلاف العلماء في استحباب إخراج زكاة الفطر لمن أسلم يوم الفطر؛ ومنها استحباب إمساك بقية اليوم لمن أسلم، وقضاء ذلك اليوم، بخلاف الصبي والحائض إذا زال عذرهما، والفرق تقدم الخطاب في حق الكافر دونهما، وكذلك المسافر، ومنها عدم تقدير وقت الاغتسال والوضوء إذا أسلم آخر الوقت، بل تجب الصلاة بإدراك وقت يسع ركعة منها فقط.

والذي للفهري في شرح المعالم أن هذه المسألة الخلاف فيها لا يظهر له أثر في الدنيا، ونصه: «وهذه المسألة لا يظهر فيها أثر الخلاف في الدنيا؛ فإن الكافر لا يصح منه العبادة مع كفره، وإذا آمن لا يخاطب بقضاء ما فات، لأن «الإسلام يجب ما قبله»، ولأن إيجاب القضاء تنفير من الدخول فيه، وإنما أثره في تضعيف العقاب في الآخرة اهـ.

لكن في أصلي ابن عرفة ما نصه: قصر فائدة الخلاف على الدار الآخرة خلاف نص ابن رشد وغيره في جري الخلاف في جبر المسلم زوجته الذمية على الغسل من الحيض، ولاستدلال ابن القاسم في بيع يوم الجمعة بمنع شراء طعام ذمي قبل كيله، ونص ابن بشير وغيره من أهل المذهب على مثل هذا اهـ.

قلت: قوله: «لاستدلال ابن القاسم إلخ» يعني: على فسخ البيع يوم الجمعة ولو كان أحد المتبايعين لا تلزمه الجمعة. قال أبو الحسن في التقييد هنا: والفساد إذا كان من أحد المتعاقدين المشهور أنه يفسخ اهـ.

فالجامع بين هذه المسألة ومسألة الذمي وجود الفساد من أحد المتعاقدين دون الآخر، وهو من لا تلزمه الجمعة من المتبايعين وقتها، والذمي الذي باع الطعام لمسلم قبل كيله، بناء على عدم خطابه بالفروع، وإلا لكان الفساد منهما معا. والله أعلم.

---

(١) كذا في نشر البنود تبعا للقرافي، ولما نقف عليه بعد البحث.

قال الفهري: وهذه المسألة فرعية، وإنما فرضها العلماء مثالا لأصل، وهو أن التكليف بالمشروط حالة عدم الشرط هل يصح أو لا؟.

وحرف المسألة ينبني على أن الإمكان المشروط هل يشترط فيه التمكن الناجز أم لا؟ فمن اشترطه منع ذلك؛ ومن اعتقد أن الشرط التمكن على الجملة ـ وهو الحق ـ جوز التكليف به، فإنه يمكنه الإتيان بالمشروط والتوسل إليه بالشرط. وتحقيقه بالإجماع على تكليف الدهري بالإيمان بالرسول المشروط بالإيمان بالله تعالى، والإجماع على أمر المحدث بالصلاة بشرط تقديم الطهارة اهـ.

وقد أشار إلى ذلك السبكي بقوله: الأكثر أن حصول الشرط الشرعي ليس شرطا في صحة التكليف، وهي مفروضة في خطاب الكفار بالفروع، إذ الإسلام شرط في صحة العبادات اهـ.

قال ابن عاصم:

وليس في التكليف شرطا قطعا أن يحصل الشرط المراد شرعا
وهي بحكم الفرض في وقوع تكليف من كفر بالفروع

قال البرماوي: وهذه القاعدة إن كانت مفروضة في تكليف الكافر بالفروع حيث فقد شرط الإيمان لأمر يخص هذا الشرط، فينبغي أن يذكر وجه الخصوص فيه ويجعل محل النزاع، ولا يطلق الشرط الشرعي، وإن كان لكونه شرطا شرعيا ليس إلا، فلم فرضت في الكافر فقط، ولذلك جعل الآمدي مسألة الكافر مثالا للقاعدة لا فرضا فيها، كما فعل ابن الحاجب، واقتضى كلامه أن المحدث متفق عليه، ولكن طرد أبو هاشم اعتبار حصول الشرط في المحدث، فالتزم أنه غير مخاطب بالصلاة ولو في سائر دهره، ووافقه ابن خويز منداد، وعزاه لمالك ﷺ من حيث إنه قال: الحائض إذا طهرت قبل الغروب لا يلزمها صلاة العصر حتى يبقى من الوقت قدر ما تغتسل فيه وتفرغ من الأمر اللازم وتدرك ركعتين، فقال بوقف تعلق الوجوب بها على حصول الطهارة.

قال البرماوي بعد ما نقل عنه: قلت: وقد يمنع منه أنه لم يوقفه إلا على زمان أو مكان الطهارة لا على نفس الطهارة، وهو أحد الأقوال عن الشافعي اهـ منه.

وما نقله البرماوي هنا عن ابن خويز منداد ذكره المازري في شرح البرهان عنه، وأسنده إلى مالك.

ثم قال الفهري متصلا بما سبق عنه: هذا هو البحث في طرف الجواز، وهو حظ الأصوليين، وأما الوقوع فهو من مباحث الفروع، ويكتفى فيها بغلبات الظنون اهـ.

(وعلل المانع بالتعذر وهو مشكل لدى المحرر
في كافر آمن مطلقا وفي من كفره فعل كإلقا مصحف)

يعني: أن المانعين القائلين بعدم تكليفهم بالفروع عللوا ذلك بتعذر الإيمان منهم، وهو لا يطيقه في الحال، لاشتغاله بالضلال، أي الكفر، وهو أي: هذا التعليل مشكل لدى المحرر بكسر الراء المشددة، أي المحقق، والمراد به القرافي، لأنه استشكله في الكافر الذي آمن مطلقا، أي ظاهرا وباطنا، لكن كفر بعدم التزام الفروع كأبي طالب، فقد قال:

ولقد علمت بأن دين محمد من خير أديان البرية دينا

إلى غير ذلك من شعره.

واستشكله أيضاً فيمن كان كفره فعلا فقط، كإلقاء مصحف بقذر، ودخول كنيسة مع شد زنار، فإن هذا القسم والذي قبله لا يتعذر منهما الإيمان، وإنما يتعذر الإيمان من كافر ظاهرا وباطنا، أو منافق.

قال في الأصل: قلت: ومثلهما من كفر بلسانه وآمن بقلبه، الذين قال الله تعالى فيهم: «وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا»، وقال: «فإنهم لا يكذبونك، ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون» اهـ.

قال القرافي: إذا فرعنا أيضاً على الفريق الذي كفره بظاهره وباطنه

لا يتم المقصود أيضاً، لأن من الفروع ما اجتمعت الشرائع عليه، نحو الكليات الخمس: حفظ الدماء والأعراض والأنساب والعقول والأموال، فيصح التقرب به عادة، بناء على اعتقاده إياه من دينه، وإن كفر بديننا. قال: فهذا وجه الإشكال في المسألة اهـ.

والخلاف الذي أطلقه الأصوليون في تكليف الكافر بالفروع محله في خطاب التكليف من إيجابٍ وتحريم، وما يرجع لخطاب التكليف من خطاب الوضع، كحرمة امرأة الكافر عليه بالطلاق، لا خطاب الوضع الذي لا يرجع إلى خطاب التكليف، نحو الإتلاف في المال والجنايات على النفس والطرف وغيرهما، من حيث إنها أسباب للضمان وترتب آثار العقود الصحيحة عليها، كملك المبيع والعوض في الذمة، فالكافر الملتزم لأحكام الإسلام في ذلك كالمسلم اتفاقا، بخلاف الحربي، فلا يضمن متلفه ومجنيه على الأصح؛ لأن دار الحرب ليست دار ضمان اهـ.

(والرأي عندي أن يكون المدرك نفي قبولها، فذا مشترك)

يعني: أن الرأي عند الناظم أن الأولى أن يعلل منع تكليفهم بالفروع بعدم قبول الله تعالى إياها منهم، لأجل كفرهم، فلا يكلفهم بها، قال: كما أبداه القرافي في شرح التنقيح احتمالا، وعدم قبولها قدر مشترك بين جميع أقسام الكفر اهـ.

لكن قد لا يسلم كون عدم القبول مانعا من التكليف؟ فإن الآبق مكلفٌ بالصلاة مع عدم قبولها منه، إلا أن يقال: الأصل في أعمال المؤمن القبول، ولا ينافي ذلك أن تعرض له محبطات، بخلاف الكافر، فالأصل في أعماله عدم القبول. والله تعالى أعلم.

(تكليف من أحدث بالصلاة عليه مجمعٌ لدى الثقات)

يعني: أن الثقات أي المجتهدين أجمعوا على تكليف المحدث بالصلاة، مع تعذرها في تلك الحالة، لكنه مكلفٌ بالطهارة قبلها، ولا

يشترط في التكليف تقدم الطهارة، ولو اشترط التمكن الناجز لما صح التكليف بها، ولا بعبادة ذات أجزاء.

وما ذكر من الإجماع هو ما عليه الأكثر، ونقل البرماوي الخلاف فيه عن جماعة، فإنه قال: وبالجملة فمن حكى الإجماع كالصفي الهندي وغيره على تكليف المحدث بالصلاة لم يلتفت إلى هذا الخلاف أو أوله، كما أشار إليه إمام الحرمين في إزالة الإشكال عن المسألة. انظره في شرح ألفيته.

قلت: ووجه تصور هذا الخلاف أن يكون الواجب أوّلا هو الطهارة أي الوسيلة، فبعد حصول الشرط الذي هو الطهارة يحصل التمكن الناجز، فتجب عليه الصلاة بناء على أن التمكن الناجز لا بد منه، وهذا عكس القضية، إذ الواجب أوّلا ـ على هذا القول ـ هو الوسيلة، وبوجوبها وجب المقصد، فلا يمكن أن يحمل وجه الخلاف على غير هذا. والله تعالى أعلم.

ويشهد لهذا ما في البحر المحيط، ونصه: قلت: زعم أبو هاشم أن المحدث غير مخاطب بالصلاة إجماعا، ولو بقي سائر دهره محدثا؛ وأنه لو مات عوقب على ترك الطهارة فقط، لأن الخطاب بالصلاة لا يتوجه إلا بعد تحصيل الطهارة. قال الإمام: وخرق الإجماع في ذلك، فإن أراد أنه غير مخاطب بفعل الصلاة ناجزا مع بقاء حدثه فصحيح اهـ

وهذا الإجماع حجة لمن لا يشترط التنجيز في التمكن، وقال: يصح التكليف بالمشروط حال عدم شرطه.

(وربطه بالموجب العقلي حتم بوفق قد أتى جلي)

يعني: أن ربط التكليف لكل أحد بالموجب العقلي، من سبب أو شرط، كالحياة للعلم، وكفهم الخطاب للتكليف بالعمل، واجبٌ باتفاق، ومثله الشرط اللغوي، نحو: «إن دخلت المسجد فصل ركعتين»، فإن حصوله شرط في صحة التكليف اتفاقا؛ وأما الشرط العادي فليس حصوله

شرطا في صحة التكليف اتفاقا، كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه، وإنما الخلاف في الشرط الشرعي.

قال ابن عاصم:

والشرط قد قسم للعادي ثم إلى العقلي والشرعي
كالأكل في الحياة، والحياة في العلم، والوضوء للصلاة
ثم لذي الأداة إن ومن ولو وما لمعناها به قد احتذوا
وللقرافي ومن له انتسب القول إن ذا له حكم السبب
وهو على الأصح عند من نظر كغيره من الشروط يعتبر
ثم التزام ما بشرط علقا هو الذي طرف الاسباب ارتقى

يريد أن قول القرافي ومن تبعه مسلم في التعليق، نحو «إن دخلت الدار فأنت طالق»، فدخولها الدار سبب الطلاق، وأما نحو «أكرم بني تميم إن جاؤوك» فليس مجيئهم سببا في الإكرام إلا بضميمة الامتثال، والامتثال خارج عن الشرط، فلم يلزم من وجود الشرط وجود المشروط حتى يتحقق معنى السببية اهـ من شرح المرتقى لمحمد فال بن باب رحم الله جميعهم.

مطلق الأمر لا يتناول المكروه:

(دخول ذي كراهة فيما أمر به بلا قيد وفصل قد حظر)

يعني: أن مطلق الأمر الشامل لما بعض جزئياته مكروه كراهة تحريم أو تنزيه لا يتناول المكروه، لأنه لو تناوله لكان الشيء الواحد مطلوب الفعل والترك من جهةٍ واحدة، وذلك تناقض، خلافا لبعض الحنفية القائلين بدخوله فيه.

ومحل الخلاف إذا كان الأمر غير مقيد بغير المكروه، ولم تنفصل جهة النهي عن جهة الأمر، بأن كان لهما جهة واحدة، أو جهتان بينهما لزوم. فإن قيد بغير المكروه فلا يدخل اتفاقا. وإن انفصلت الجهة فسيأتي.

(فنفي صحة ونفي الأجر ... في وقت كره للصلاة يجري)

أي: يجري على عدم دخول المكروه الخالي من الفصل في المأمور به غير المقيد بغير المكروه عدم صحة الصلاة وعدم الثواب عليها إذا وقعت في وقت النهي المشار إليه بقول خليل: ومنع نفل وقت طلوع شمس الخ.

وإنما لم تصح لخارج لازم، وهو الأوقات اللازمة لها بفعلها فيها، ووجه لزوم الأوقات دون الأمكنة أنه يمكن ارتفاع الأماكن دون الأوقات، بأن تصير الحمامات مثلا مساجد قبل الصلاة فيها، ويمكن قبل إيجاد الفعل نقله إلى مكان آخر دون الوقت.

وفرق البرماوي بأن الفعل في الزمان يذهبه، فالنهي منصرف لإذهابه في المنهي عنه، فهو وصف لازم، إذ لا يمكن وجوده إلا بذهاب زمان، بخلاف الفعل في المكان.

(وإن يك الأمر عن النهي انفصل ... فالفعل بالصحة لا الأجر اتصل)

يعني: أن الأمر إذا انفصل عن النهي، بأن تعددت جهتهما، وهو المعبر عنه بالواحد بالشخص له جهتان، فالمفعول حينئذٍ صحيح أي لا يطلب من المكلف فعله ثانية، وليس فيه الأجر، لانفكاك جهة الأمر عن جهة النهي، كالصلاة في المكان المغصوب والثوب المغصوب، إذ الصلاة والغصب يوجد كل منهما بدون الآخر، وتعدد الجهات كتعدد الذوات، فهي مأمورٌ بها من جهة الصلاة، ومنهيٌّ عنها من جهة الغصب، وكل من الجهتين منفصلة عن الأخرى، فلذلك تثبت لها الصحة دون الثواب، عقوبة له عليها من جهة الغصب، ولا غرابة في حصول الصحة دون الأجر، كالزكاة إذا أخرجت كرها.

قال الفهري: ومستند الفقهاء أن ماهية الغصب منفكة عن ماهية الصلاة في الوجود الذهني والعيني معا، فإن حقيقة الغصب الاستيلاء على ملك الغير بغير إذن، ولا يدخل فيه خصوص المكان؛ والصلاة تستلزم

مطلق المكان لا خصوص مكان؛ بدليل صحة الأمر بها مع الذهول عن خصوصيات الأمكنة؛ والمأمور به لا بد أن يكون مشعورا به للآمر. وإذا خرجت الخصوصيات عن الأمر والنهي أمكن الجمع بين كونه مطيعا من وجه وعاصيا من وجه؛ ومثلوه بما لو أمره بكسر آنية ونهاه عن كسر الأخرى، فكسر إحداهما بالأخرى، فإنه يعد مطيعا عاصيا، وكذلك لو صلى في ثوب مغصوب صحت صلاته، مع أن الستر من شرائط الصلاة، وما ذاك إلا أن خصوص ما به الستر لم يدخل في الأمر، فصح أن يكون منهيا عن بعض الخصوصيات اهـ. وقد نقله ابن عرفة في أصليه مع اختصار.

(وذا إلى الجمهور ذو انتساب وقيل بالأجر مع العقاب)

يعني: أن ما ذكر من الصحة وعدم الثواب هو قول الجمهور من المالكية وغيرهم. وقيل: إنها صحيحة مثاب عليها من جهة الصلاة، وإن عوقب من جهة الغصب. قال القرافي: ينبغي أن يقابل بين الثواب والإثم فإن تكافآ أحبط الإثم الثواب، وإن زاد الثواب بقي له قدر منه.

(وقد روي البطلان والقضاء وقيل: ذا فقط له انتفاء)

يعني: أن ابن العربي قد روى عن مالك رحمه الله تعالى أنها باطلة، ويجب قضاؤها، وهو مذهب أحمد وأكثر المتكلمين، وقال إمام الحرمين: القول بقضائها من باب التعمق في الورع. والمراد بالتعمق هنا الاحتياط لا التعمق المذموم، لأنه غير لائق بمن نسب إليهم من السلف. قاله العطار وغيره.

وقيل ـ والقائل القاضي والرازي ـ بنفي الأخير الذي هو القضاء فقط، أي باطلة ولا قضاء فيها، لأن السلف لم يأمروا بقضائها مع علمهم بها.

قلت: وهذا قريب من القول بالصحة مع عدم الأجر، لسقوط القضاء والثواب فيها؛ إلا إذا كان عدم القضاء عند هذا القائل لا ينافي الإثم،

كسقوط الكفارة في يمين الغموس؛ مع أن الذي يؤخذ من كلامهم في الفرق بين القولين أن سقوط القضاء في هذا القول عند الصلاة، لا بها. والله أعلم.

(مثل الصلاة بالحرير والذهب أو في مكان الغصب والوضو انقلب
ومعطن ومنهج ومقبره كنيسة وذي حميم مجزره)

هذه أمثلة لما انفصلت فيه جهة الأمر عن جهة النهي، منها: الصلاة بالحرير والذهب بالنسبة للرجال، مأمورٌ بها من جهة أنها صلاة، منهيٌّ عنها من جهة الحرير والذهب، وكل من الصلاة ولبس الحرير والذهب يوجد دون الآخر، وكذا الصلاة في المكان المغصوب أو بالثوب المغصوب فإنها كذلك، وكذا الوضوء المنقلب، أي الوضوء المنكس، فإنه مأمورٌ به من جهة الوضوء، منهيٌّ عنه من جهة التنكيس، وكذا الصلاة في معاطن الإبل، منهيٌّ عنها لنفار الإبل أو للتعبد، وقيل غير ذلك. وكذا الصلاة في المنهج أي الطريق، لخوف النجاسة أو التشويش، وكذا الصلاة في المقبرة إذا شك في نجاستها، وقيل غير ذلك، وكذلك الصلاة في الكنيسة خوف النجاسة، وقيل غير ذلك، وكذلك الصلاة في ذي الحميم أي الحمام، لوسوسة الشيطان، وكذلك الصلاة في المجزرة، وكذلك المزبلة إذا لم تؤمن من النجاسة، وقيل: تكره في بطون الأودية، لأنها مأوى الشياطين، وتكره في المكان الحار جدا، أو البارد جدا، بحيث لا يتمكن من الركوع والسجود.

(من تاب بعد أن تعاطى السببا فقد أتى بما عليه وجبا
وإن بقي فساده كمن رجع عن بث بدعة عليها يتبع
أو تاب خارجا مكان الغصب أو تاب بعد الرمي قبل الضرب)

قال أبو إسحاق الشاطبي: إن من تاب بعد أن تعاطى السبب على كماله، كالخارج من المكان المغصوب تائبا، أي نادما على الدخول فيه، عازما على عدم العود إليه، فقد أتى بواجب عليه، لأن فيه تقليل الضرر،

بشرط الخروج بسرعة، وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضررا، وبشرط قصد ترك الغصب، سواء كان قبل وجود مفسدته أو بعده وارتفعت، بل وإن بقي فساده أي لم يرتفع.

ثم قال في الموافقات: ومن هذا مسألة من تاب عن القتل بعد رمي السهم عن القوس وقبل وصوله إلى الرمية؛ ومن تاب من بدعة بعد ما بثها في الناس وقبل أخذهم بها، أو بعد ذلك وقبل رجوعهم عنها؛ ومن رجع عن شهادته بعد الحكم بها وقبل الاستيفاء اهـ.

إذ لا توجد حقيقة التوبة إلا بما أتى به، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. وأما لو قصد بالخروج ترك التصرف في مال الغير من غير توبة فهو في حالة الخروج كالماكث في الإثم.

وقال أبو هاشم المعتزلي: إنه آتٍ بحرام، لأن ما أتى به من الخروج تصرف في ملك الغير بغير إذن، كالمكث، والتوبة إنما تتحقق عند انتهائه، إذ لا إقلاع إلا حينئذٍ، بناء على أصلهم في القبح العقلي، لكنه أخل بأصل لهم، وهو منع التكليف بالمحال، لأنه على هذا إن خرج عصى، وإن مكث عصى، فقد حرم الضدين جميعا اهـ.

وانظر إذا كان خروجه لإنقاذ نفسٍ أو مال، هل يحتاج لإذن أم لا؟ فإن كان لا يحتاج لإذن، فخطواته خطوات إنقاذ لا عداء، وإنقاذ مال المسلم مطلوب قطعا، وسواء كان إنقاذه من نفسه أو من غيره. والله تعالى أعلم.

(وقال ذو البرهان: إنه ارتبك   مع انقطاع النهي للذي سلك)

يعني: أن ذا البرهان، وهو إمام الحرمين قال: إنه أي من تعاطى سبب المعصية على كماله، كالأمثلة المذكورة ارتبك أي اشتبك بالمعصية، فلا يخلص منها، لبقاء ما تسبب فيه، استصحابا لحكم النهي، مع انقطاع تكليف النهي الذي هو إلزام الكف عن الشغل، وإنما انقطع للذي سلك، أي لأخذه في قطع المسافة للخروج المأمور به تائبا؛ فاعتبر في الخروج

جهة المعصية، وهي شغل ملك الغير بالخروج، وجهة طاعة، وهي امتثال الأمر بقطع المسافة بالخروج، وإن لزمت الأولى من الثانية، إذ لا ينفك امتثال الأمر بالخروج عن الشغل بخروجه تائبا، وإنما يكون من التكليف بالمحال لو تعلق الأمر والنهي معا بالخروج، وتعلق النهي هنا منتفٍ، لانقطاع تكليف النهي. وقد قالوا إن مأخذه في المسألة دقيق.

وفيه أن استصحاب حكم النهي مع انقطاع تعلقه في صورة النزاع قولٌ بما لا نظير له في الشرع.

وقد دفعوه باستصحاب حكم الردة من التغليظ بإيجاب قضاء ما فات المرتد زمن جنونه من الصلوات إذا جن بعد الردة ثم أفاق وأسلم، وإنما خوطب بأداء صلوات زمن جنونه استصحابا لحكم الردة، مع انقطاع تعلق التكليف من النهي وغيره بالجنون. وإنما أوجبوا عليه القضاء لأن إسقاط الصلاة عن المجنون رخصة، والمرتد ليس من أهلها.

قال البرماوي: قلت: وفيه نظر؛ لأن القضاء لا يتوقف على الأمر بالأداء؛ بدليل الحائض في الصوم ونحو ذلك اهـ.

وإنما يكون من التكليف بالمحال لو كانت المعصية هنا معصية حقيقية، وهي فعل المنهي عنه مع قيام النهي عنه وعدم انقطاعه؛ لأنه حينئذٍ يكون مأمورا بفعل ما منع منه وألزم تركه، وليس كذلك؛ وإنما هي معصية حكمية بمعنى أنه استصحب حكم السابقة تغليظا عليه؛ لإضراره الآن بالمالك إضرارا ناشئا عن تعديه السابق، مع انقطاع النهي الآن عنه، وعدم إلزامه بالترك، فالفعل مقدور له؛ لأنه متمكن منه غير ممنوع منه، ولا مخاطب بتركه، غاية الأمر أنه استصحب عصيانه السابق تغليظا، ومجرد ذلك لا يقتضي عجزه عن الفعل حتى يكون من التكليف بالمحال اهـ. قاله في الآيات البينات. ونقله عنه في الأصل.

واعترض بأن لا معصية إلا بفعل منهي عنه، أو ترك مأمور به؛ فإذا سلم الإمام انقطاع تكليف النهي لم تبق للمعصية جهة.

وأجيب بأن إمام الحرمين لا يسلم أن دوام المعصية لا يكون إلا

بذلك، بل يخصه بابتداء المعصية؛ ولذلك حكم ابن الحاجب على مذهب الإمام بأنه بعيد، لا محال.

وحاصل مذهبه أن الإثم لبقاء ما تسبب فيه بدخوله من الضرر، فالنهي وإن انقطع بقي أثره، كالرق، فهو أثر الكفر يبقى بعد انقطاعه. والله تعالى أعلم.

والجمهور ألغوا جهة المعصية بالشغل، لدفعه ضرر المكث الأشد؛ وإذا تقابل ضرران ارتكب أخفهما. قال الناظم:

(وارتكب الأخف من ضرين ....)

يعني: أنه إذا تقابل الضرران يرتكب الأخف منهما، ومن ثم جبر المحتكر على البيع عند احتياج الناس، وجار المسجد إذا ضاق، وصاحب الفرس والجارية يطلبهما السلطان، والسفينة إذا خاف أهلها الغرق على رمي ما ثقل من المتاع، ومثل الضررين المحظوران والمكروهان، لقوله ﷺ: «**إذا التقى الضرران نفي الأصغر للأكبر**»[1]؛ وهكذا إذا تعارض الواجبان، يفعل أشدهما وجوبا، لأن الواجبات تتفاوت كذلك.

(........................ **وخيرن لدى استووا هذين)**

(كمن على الجريح في الجرحى سقط وضعف المكث عليه من ضبط)

يعني: أن المكلف مخير عند استواء الضررين، ومن فروعها من سقط على جريح بين جرحى، وهذا مجرد مثال، كما في حاشية البناني، أي وكذا مريض بين مرضى، وصحيح بين أصحاء، بحيث يقتله لو بقي عليه، وإن انتقل قتل كفؤا له في صفات القصاص، لعدم موضع يعتمد عليه إلا بدن كفؤ، فإنه مخير بين المكث والانتقال، ولو كان أحدهما إماما أعظم أو عالما، ولا يبعد استثناء الإمام إذا ترتب على قتله مفاسد في

---

(١) كذا في نشر البنود، ونحوه للمنجور في شرح المنهج (٢/٤٢) (ط: دار عبد الله الشنقيطي)، ولم نقف عليه في كتب الحديث.

الدين، فيجب الانتقال عنه، ويحرم الانتقال إليه، وكذا في العالم إذا ترتب على قتله وهن في الدين أو ضياع العلم؛ وسواء كان السقوط اختيارا أو لا.

وأما غير الكفء كالكافر فيجب الانتقال إليه؛ ولو كان بالعكس وجب الاستمرار.

والمراد بالكفؤ ـ كما في الآيات البينات ـ كفؤ الجريح، لا كفؤ الساقط، إذ لا يتفاوت الحال بالنسبة إليه، فلو سقط عبد على حر يقتله إذا استمر، ويقتل عبدا إن انتقل عنه وجب الانتقال، وليس من محل الخلاف.

وقيل: يمكث وجوبا، لأن الضرر لا يزال بالضرر، مع أن الانتقال فعل مبتدأ، بخلاف المكث، وتكميل القتل أولى من استئنافه.

وضعف هذا القول بعض من ضبط المسألة أي حققها، بأن مكثه الاختياري كانتقاله، ورجحه زكرياء بأن الانتقال استئناف فعل بالاختيار، بخلاف المكث، فإنه دوام، ويغتفر فيه ما لا يغتفر في الابتداء اهـ.

قال في الآيات البينات: ولا يبعد ترجيحه أيضاً إذا كان السقوط باختياره، لأن الانتقال استئناف قتل بغير حق، وتكميل القتل أهون من استئنافه اهـ.

قال ابن عرفة في أصليه: قلت: نحوه مسألة إذا أحرق العدو السفينة فلا بأس أن يطرحوا أنفسهم في البحر اهـ.

قال خليل: وانتقال من موت لآخر.

وقال إمام الحرمين: حكم الله في هذه المسألة أن لا حكم، أي من إذن أو منع.

قال تلميذه الغزالي: لا أفهم هذا. وهو حسن أدب منه وتعظيم للمشايخ، والقول بأن حكم الله أن لا حكم تناقض.

وأجيب بأن مراده لا حكم من الأحكام الخمسة؛ والبراءة الأصلية

حكم الله؛ فلا تخلو واقعة عن حكم بهذا الاعتبار. انظر الغيث الهامع.

هل الأخذ بأوائل الأسماء أو بأواخرها؟

(والأخذ بالأول لا بالآخر مرجح في مقتضى الأوامر)
(وما سواه ساقط أو مستحب لذاك الاطمئنان والدلك انجلب)

يعني: أنهم اختلفوا في مقتضى الأمر المعلق على معنى كلي له جزئيات متباينة في القلة والكثرة، هل هو الأول أي الأقل والأخف، أو هو الآخر منها أي الأكثر والأثقل؟ والمرجح أي المختار عند القاضي عبد الوهاب كما في التنقيح أن الأمر المعلق على اسم يقتضي الاقتصار على أوله، والزائد على ذلك إما مندوب أو ساقط، أي غير معتبر. فالساقط كزيادة الدلك، فإن الشرع لم يندب زيادة الدلك، والمستحب كزيادة الطمأنينة.

وعلى الثاني يكون الواجب فيهما أكثر ما يطلقان عليه احتياطا.

وليست هذه القاعدة خاصة بالأمر، وإنما هو من باب الفرض والتقدير، وهو تخصيص بعض صور النزاع بالاحتجاج. فمن عليه نذر صوم شهر، أو حلف به وحنث، وبدأ بغير الهلال، هل يكفيه صوم تسعة وعشرين، أو لا بد من ثلاثين؟ وكذا الأيمان المحتملة كانت أيمان طلاق أو غيره، كالحلف باليمين والحرام، هل تحمل محمل الماهية، وهو طلاق واحد رجعي، أو الثلاث للاحتياط، لا سيما للفروج؟ ومحل الخلاف ما لم يكن عرف للحالف، وإلا حمل عليه وجوبا.

قال ابن عاشور في حواشيه على التنقيح: ما يحمل عليه المطلق عند وروده بدون تقييد وعند التجرد عن القرائن هو من جملة المسألة المعروفة بالأخذ بأوائل الأسماء أو آخرها، وتعرف بمسألة حمل المطلق على أكمل أفراده أو على أقل ما صدق عليه، وهي خلافية عندنا؛ والتحقيق أنه يحمل على أقل ما يصدق عليه أي على فرد من الماهية في الأسماء والأفعال؛ فمن فروعها في الأسماء لو قال: أنت طالق، ولم ينو ثلاثا ولا واحدة

فهي واحدة على الصحيح؛ وقيل: ثلاث؛ وكذلك حمل قوله ﷺ: **«إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين»**[(١)]، على ما يشمل النافلة والفريضة. وقد ساق الله سؤال بني إسرائيل عن صفات البقرة التي أمروا بذبحها، مساق الإنكار عليهم بقوله: ﴿وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ﴾، أي من كثرة طلبهم تقييد المطلق، وقال النبي ﷺ: **«لو ذبحوا أي بقرة لأجزأتهم، ولكن شددوا فشدد الله عليهم»**[(٢)].

ومن فروعها في الأفعال حمل مالك رحمه الله تعالى الانتفاع في قوله ﷺ في الشاة الميتة: **«هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به»**[(٣)] على الانتفاع به في الأمور الجامدة. قال ابن العربي في القبس: فأعطاه مالك درجة واحدة من الانتفاع حملا لمطلق اللفظ على أقل ما يقع عليه الاسم، وهو أصل عظيم من أصول الفقه اهـ.

ومن فروعها أيضاً أن الأمر لا يدل على الفور ولا على التكرار، والخلاف في ذلك تقدم، لأن المراد بأكمل الأفراد أكملها كما أو كيفا، ولا شك أن التكرار من الأول، والفور من الثاني.

ثم قال: وليس من فروعها من حلف بالطلاق وله أكثر من امرأة أنهن يطلقن عليه كلهن، لأن ذلك لدليل آخر، وليس تطليق جميعهن بحمل الطلاق على أكمل معانيه، لأن أكمل معانيه الثلاث، لا إحاطة جميع المطلقات، إذ هو تعميم، لا حمل على الأكمل؛ وكذلك من قال: فلان وصيي، فإنه يكون عاماً في جميع الأمور نص عليه الفقهاء، وذلك من باب التعميم لا من باب الحمل على أكمل المعاني، إذ الوصية ليست لها

---

(١) تقدم.

(٢) قال العجلوني: رواه ابن أبي حاتم وابن مردويه عن أبي هريرة رفعه، بلفظ «لولا أن بني إسرائيل قالوا: ﴿وَإِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهْتَدُونَ﴾ ما أعطوا أبدا، ولو أنهم اعترضوا بقرة فذبحوها لأجزأت عنهم، ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم». انظر كشف الخفاء (رقم: ١٥٤٠).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الحيض «باب طهارة جلود الميتة بالدباغ» (رقم: ٨٠٦).

أفراد متعددة، وإنما هي نوع واحد، ولها متعلقات كثيرة، والأدلة اقتضت حملها على عموم المتعلق، لأنه الأصل حتى يدل على الخصوص دليل؛ وكذلك الوكالة، فلا يشتبه الحملان إلا على من يغفل عن الفرق. وهذه المسألة على أهميتها لا يتعرض لها الأصوليون هنا ـ يعني في باب المطلق ـ، ولكنها توجد منشورة في مواضع متفرقة ـ كما رأيت ـ ولذلك اهتممت بجمعها وتحريرها اهـ.

(وذاك في الحكم على الكلي مع حصول كثرة الجزئي)

يعني: أن الخلاف في الأخذ بالأخف أو الأثقل المذكور إنما هو في الحكم على الكلي الذي له جزئيات متفاوتة في الشدة والخفة، والكثرة والقلة، فتدخل أيمان الطلاق وسائر الألفاظ المحتملة حيث لا عرف ولا نية.

والخلاف إنما هو في جزئيات الكلي لا في أجزاء الكل، وإن غلط فيه بعضهم. قال في شرح التنقيح رادا عليه: ولا خلاف أن الحكم في الكل لا يقتصر فيه على جزئه، فلا تجزئ ركعة عن ركعتين في الصبح، ولا يوم عن شهر رمضان في الصوم، لأن الجزء لا يستلزم الكل، والجزئي يستلزم الكلي اهـ. فأدنى الطمأنينة مثلا طمأنينة، وأدنى التدلك تدلك.

(وربما اجتماع أشياء انحظل مما أتى الأمر بها على البدل)
(أو الترتب وقد يسن وفيه قل إباحة تعن)

يعني: أن الحكم قد يتعلق بأمرين فأكثر على البدل أو على الترتيب فيحرم الجمع بين تلك الأشياء في كل من الحالتين، وقد يسن أي يستحب، وقد يباح، فالصور ست:

فالأول كتزويج المرأة من كفؤين، فإنه مأمور به على سبيل البدل، بأن تزوج لأحدهما مكان الآخر، ويحرم الجمع بينهما.

ومثال ما حرم الجمع فيه مع أن الأمر بها على الترتيب أكل المذكى والميتة، فإنه مأمور بهما على الترتيب.

ومثال ما يستحب فيه الجمع مع أن الأمر على البدل ستر المحرم عورته بثوبين يكفيه أحدهما، فإنه يندب الجمع بينهما، بأن يجعل أحدهما إزارا والآخر رداء، أو على الترتيب خصال كفارة رمضان عند الشافعية، فهي واجبة عندهم على الترتيب، والجمع بينها مستحب عندهم.

لكن تعقب ولي الدين في كتاب التحرير هذا التمثيل، فقال: استحباب الجمع بين خصال الكفارة لم يذكره الفقهاء في كتبهم، وليس بصحيح من جهة المعنى؛ لأن الخصلة الأولى التي هو قادر عليها إذا أتى بها سقطت الكفارة عن ذمته، فلا تصح نيتها حين الإتيان بالخصلة الأخرى؛ إذ لم يبق في ذمته شيء اهـ.

ومثال ما يباح فيه الجمع مع أن الأمر على الترتيب: من حكمه التيمم، وتحمل المشقة وتوضأ بعد أن تيمم، لكن التيمم هنا صوري، لا حقيقي، لبطلانه بالوضوء، لانتفاء فائدته. والمعنى أنه أتى بكل منهما صحيحا، وإن بطل التيمم بالفراغ من الوضوء. قاله زكرياء وغيره.

وقد مثل خالد الأزهري في الثمار اليوانع بالوضوء بالماء المستعمل على رأي ابن سريج في كتاب الودائع أنه يتوضأ به ويتيمم خروجا من الخلاف اهـ.

قال ابن عاشور: فالظاهر أن يمثل بالركوب في الطواف، فإنه بدل من المشي، وقد يجمع الحاج بينهما في طوافٍ واحد، بأن يركب ثم يبدو له فيمشي بعض أشواطه مع بقاء عذره يتجشمه اهـ.

ومثال ما يباح فيه الجمع مما أمر به على سبيل البدل الستر بأحد ثوبين لغير المحرم.

وقد مثل في الأصل له بخصال كفارة اليمين، وقد جعلها القرافي مما يستحب فيه الجمع. فلينظر.



الواجب الموسع

ينقسم الواجب بالنظر إلى نفسه إلى معينٍ ومخير، وباعتبار الوقت إلى مضيقٍ وموسع، وباعتبار المكلفين إلى عينٍ وكفاية؛ والواجب الموسع راجع في التحقيق إلى الواجب المخير، ولذا ذكر بعده هنا مسألة الأمر بواحدٍ مبهم من أشياء معينة، فكما أن المكلف مخير بين أفراد الفعل في المخير، كتخييره في خصال كفارة اليمين، فهو مخير أيضاً بين أجزاء الوقت في الموسع. وهو مجاز؛ لأن الموسع في الحقيقة الوقت لا الفعل.

وقد أشار الناظم إلى تعريف الواجب الموسع بقوله:

(ما وقته يسع منه أكثرا وهو محدودا وغيره جرى)

يعني: أن الواجب الموسع هو الذي يسع وقته المقدر له شرعا أكثر منه؛ وذلك الوقت منه محدود كأوقات الصلوات، ومنه ما هو غير محدود، كوقت الحج، فإنه مقيد بالعمر، وقضاء الفوائت، بناء على أنهما على التراخي، والقول به في الفوائت للشافعية.

قال البرماوي: إنهم أدخلوا الحج في الموسع، وليس منه عند التحقيق؛ لأنه ليس منصوصا على وقته، وأيضاً الموسّع هو الذي يعلم المكلف سعته بحيث يسوغ له تأخيره عن أول الوقت إلى ثانيه، وما كان آخره آخر العمر لا يتحقق فيه ذلك كالحج إذا قلنا إنه على التراخي، وإن ذكره كثير من الأصوليين والفقهاء، وفرقوا بينه وبين الموسع بأنه بالموت

في الحج خرج وقته، وبالموت في أثناء وقت الصلاة لم يخرج وقتها اهـ

واعلم أنه وقع خلاف في القول بالواجب الموسع وعدم القول به، ومن قالوا به اختلفوا كذلك على مذاهب، أحدها ـ وهو الذي ذهب إليه الجمهور وأكثر المالكية، وقال عياض: هو مذهب مالك، وهو الذي اختاره الإمام وأتباعه، ودرج عليه ابن الحاجب ـ أن جميع وقت الظهر ونحوه وقت لأدائه، لقوله ﷺ: «**ما بين هذين وقت**»[1]، فهو متناول لجميع أجزائه، وليس تعيين بعض الأجزاء للوجوب بأولى من تعيين البعض الآخر. وإذا كان كذلك.

(فجوز الأدا بلا اضطرار في كل حصة من المختار)

أي: يجوز إيقاع الواجب الموسع في كل جزء من مختاره دون اشتراط ضرورة، قال القرافي في التنقيح: ومذهبنا جوازه مطلقا، والخطاب عندنا متعلقٌ بالقدر المشترك بين أجزاء الزمان الكائنة بين الحدين، فلا جرم صح في أول الوقت لوجود المشترك، ولم يأثم بالتأخير لبقاء المشترك في آخره، ويأثم إذا فوت جملة الوقت؛ لتعطيل المشترك الذي هو متعلق الوجوب، فلا يرد علينا مخالفة قاعدة البتة، بخلاف غيرنا اهـ

وقال في مفتاح الوصول مقررا مسألة الواجب الموسع ما نصه: فإنه لو تعلق بأوله لكان المؤخر عاصيا بالتأخير، ولكان قاضيا لا مؤديا، وحينئذٍ يجب أن ينوي القضاء، وهو خلاف الإجماع؛ ولو تعلق بآخر الوقت لكان المقدم متطوعا لا ممتثلا للأمر، ولوجبت عليه نية التطوع، ولما أجزأت عن الواجب، كما لو فعلها قبل الوقت، وهذا خلاف الإجماع، فثبت أن الأمر لا يتعلق ببعض معين اهـ

ثم اختلف أرباب هذا القول في أنه هل يجب على من أراد التأخير عن أول الوقت العزم على الامتثال بعده في الأثناء أو في الآخر، أو لا

---

(١) تقدم تخريجه.

يجب؟، فذهب الأكثرون إلى أنه لا يجب، لأن الأمر دل على وجوب الفعل، والأصل عدم وجوب غيره، وهو قول الباجي مع جمهور المالكية. وذهب بعض الأصوليين وبعض الفقهاء إلى أنه يجب أول الوقت الفعل أو بدله، وهو العزم على الفعل بعد، وإلى هذا أشار الناظم بقوله:

(وقائل منا يقول العزم   على وقوع الفرض فيه حتم)

قوله: (وقائل) مجرور رب، أو مبتدأ، والتنكير للتعظيم؛ والخبر «يقول»، والقائل القاضيان: عبد الوهاب والباقلاني من المالكية.

يعني: أن من المالكية من قال بوجوب الأداء أول الوقت أو العزم أول الوقت على الأداء في المختار، والعزم بدل من التقديم لا من الفعل، لأن من توجه عليه الأمر ولم يفعل ولم يعزم عد معرضا عنه، والإعراض عنه معصية قاله القرافي.

قال الكمال: يجب على المسافر في جمع التأخير أن يقصد في وقت الأولى الإتيان بها في وقت الثانية جمعا، لتمييز تأخير الواجب عن غيره، وعزاه لأصحابهم.

وقد شنع السبكي في منع الموانع على القاضي في قوله بوجوب العزم، قائلا: إنه لا يعرف إلا عنه وعمن تابعه كالآمدي، وإنه من هفواته، ومن العظائم في الدين، لأنه إيجاب بلا دليل اهـ.

وقد بنى السبكي تشنيعه المذكور على تقرير وجوب العزم عنده القاضي بأنه يجب في كل جزء من الوقت الفعل أو العزم. لكن التحقيق في تقرير مذهبه هو أن الواجب عنده بأول الوقت الصلاة أو العزم على فعلها بعده فيه، ثم ينسحب هذا العزم على أجزاء الوقت، كانسحاب النية على أجزاء العبادة الطويلة بعد عزوبها؛ وبهذا فسره إمام الحرمين وابن القشيري. قال إمام الحرمين: ولا ينبغي أن يظن بهذا الرجل العظيم غير هذا. انظر حاشية الكمال.

وفيها أن وجوب العزم بالتفسير المذكور أحد وجهين محكيين في

المذهب، حكاهما الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع والقاضيان الطبري[١] والماوردي، بل الصحيح منهما كما في مجموع النووي وجوب العزم، ليتميز التأخير الجائز عن غيره اهـ.

وقد تقدم عند قول الناظم: «وقيل للفور أو العزم» عن الغزالي أنه اختار طريقة وسطى، وهي الفرق بين الغافل عن الفعل والترك، وبين من خطر بباله الفعل والترك، فالأول لا يجب عليه العزم، وأما الثاني فيجب عليه العزم على الفعل؛ لأنه إن لم يعزم على الفعل عزم على الترك بالضرورة.

ثم أشار الناظم إلى القول الثاني عند مثبتي الواجب الموسع بقوله:

(أو هو ما مكلف يعين وخلف ذي الخلاف فيه بين)

يعني أنه قيل: إن وقت الأداء هو ما يعينه المكلف للأداء، لا تعيين له غير ذلك. نقله الباجي عن بعض المالكية، واستظهره.

قال الباجي في المنتقى: وذهب بعض العلماء إلى أن وقت الوجوب منه وقت غير معين، فإن للمكلف تعيينه بفعل الصلاة فيه. قال: وهذا أظهر عندي وأجرى على أصول المالكية؛ لأن معظمهم قالوا: إن الأفعال المخير بينها كالعتق والإطعام والكسوة في الكفارة الواجب منها واحد غير معين، وللمكلف تعيين وجوبه بفعله، ولم يخالف في ذلك أحد من أصحابنا غير محمد ابن خويز منداد، فإنه قال: إن جميعها واجب، فإذا فعل المكلف أحدها سقط وجوب سائرها. وما قدمناه هو الصحيح إن شاء الله؛ لأن الأفعال الواجب جميعها لا يسقط وجوب بعضها بفعل غيره اهـ.

قلت: والتوسيع على هذا القول إنما هو بالنظر لما قبل التعيين، أما

---

(١) القاضي الطبري هو: طاهر بن عبد الله الإمام الجليل القاضي أبو الطيب الطبري، أحد حملة المذهب الشافعي ورفعائه، روى عنه الخطيب البغدادي وأبو إسحاق الشيرازي، وهو أخص تلامذته به، توفي سنة: (٤٥٠). طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (١٢/٥).

بعده فقد ضيّقه هو على نفسه؛ أما على القول الأول: (فجوز الأدا بلا اضطرار) فالتوسيع باق مع التعيين. والله أعلم.

وقوله: (وخلف ذي الخلاف) يعني المخالفين للمذهب القائلين: إن وقت الأداء لا يفضل عن الواجب.

وقوله: (فيه) أي الواجب الموسع. وأشار إلى تفصيل قول من لم يقولوا بالواجب الموسع بقوله:

(فقيل: الاخر، وقيل: الاول   وقيل: ما به الأدا يتصل)

فقيل: وقت الأداء هو الآخر، بكسر الخاء، والقائل بذلك بعض الحنفية، فإن قدم فتعجيل مسقط، كتعجيل الزكاة، لانتفاء وجوب الفعل قبله، كذا علل المحلي.

قال في الأصل: وفيه عندي مصادرة، وهي الاستدلال على الشيء بنفسه؛ وهي غير مقبولة عند أهل الجدل اهـ منه.

وقال ابن الحاجب: إن تعجيله عندهم نفل ناب مناب الفرض، وهو خلاف القواعد.

وجمهورهم موافقون على الواجب الموسع، وهو الصحيح عندهم، نقله الزركشي وغيره عنهم.

وقيل: وقت الأداء هو الأول، وهو لبعض الشافعية، لوجوب الفعل بدخول الوقت، وإن أخر عن أوله فقضاء، وإن فعل في الوقت. وأنكر بعضهم كون هذا معروفا في مذهب الشافعي.

وقيل: إن وقت الأداء هو الجزء الذي اتصل به الأداء من الوقت، أي وقع فيه، وحيث لم يقع في الوقت فوقت أدائه الجزء الأخير من الوقت، لتعينه للفعل فيه، حيث لم يقع فيما قبله، وهو المشهور عن الحنفية.

قال الشوشاوي: ويرد بأن المعروف في الشريعة تعيين الوقت قبل

الفعل، أما تعيين الوقت بالفعل فهو غير معهود في الشريعة اهـ.

أما المالكية فالخطاب عندهم متعلقٌ بالقدر المشترك كما تقدم عن القرافي.

ومما ينبني على هذا الأصل اختلافهم في الصبي إذا صلى في أول الوقت ثم بلغ قبل انقضاء الوقت، فالشافعية يرون أن الصلاة تجزئه لتعلق الوجوب عندهم بأول الوقت؛ والحنفية يرون أنها لا تجزئه لتعلق الوجوب عندهم بآخر الوقت، وعندنا في المذهب قولان، ونظرنا فيه فقهي، ومحله كتب الفقه قاله في مفتاح الوصول.

ومن ذلك اختلافهم هل التغليس أفضل بصلاة الصبح أم الإسفار؟ فعلى الأول الشافعية، لأن التغليس زمن الوجوب عندهم، وعلى الثاني الحنفية، لأنه زمن الوجوب عندهم.

وإذا ظن المكلف أنه لا يعيش إلى آخر الوقت ضيق عليه الوقت بظنه؛ فإذا أخر العبادة عصى، فإن تخلف ظنه وعاش وفعلها في الوقت فقال الجمهور: هي أداء، إذ لا عبرة بالظن البين خطؤه، وقد وقعت في الوقت المقدر لها شرعا، حكاه عنهم ابن الحاجب، وقال السبكي: إنه الحق؛ وقال القاضيان أبو بكر وحسين[1]: إنها قضاء، لأنها بعد الوقت الذي ضيق بظنه.

وتصوير المسألة بالموت مجرد مثال، ومثله الفوات بإغماء أو جنونٍ أو حيض. قال في الكوكب:

ومن يؤخر مع ظن موته يعص، فإن أداه قبل فوته
فهو أدا، والقاضيان: بل قضا ومع ظن أن يعيش فقضى

---

(١) أما القاضي أبو بكر عند الإطلاق في كتب الأصول فهو الباقلاني، وأما القاضي حسين فهو: الحسين بن محمد بن أحمد أبو علي القاضي المروروذي الإمام الجليل، أحد رفعاء الشافعية، ومن له الصيت في آفاق الأرضين، توفي سنة: (٤٦٢). طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: (٤/٣٥٦).

فالحق لا عصيان ما لم يكن   كالحج، فليسند لآخر السني

أي: سِني الإمكان أي أعوامه، لجواز التأخير لها.

الواجب المخير:

ثم شرع الناظم في الكلام على الواجب المخير، فقال:

(والأمر بالواحد من أشياء   يوجب واحدا على استواء)

يعني: أن الأمر بواحدٍ مبهمٍ من أشياء مختلفة معينة، بأن قال: افعلوا كذا أو كذا؛ أو افعلوا إما كذا وإما كذا، وكان الأمر للوجوب، فإنه يوجب واحدا من تلك الأشياء لا بعينه، وهو القدر المشترك بينها في ضمن أي معين منها، لأنه المأمور به، ولا فرق في ذلك المبهم بين المتواطئ، كأعتق هذا العبد أو ذاك؛ أو المشكك، كما في آية كفارة اليمين، فالواجب منها واحد لا بعينه، وهو القدر المشترك بينها. فسقط ما قيل: إن القدر المشترك بين الأفراد لا وجود له في الأعيان، ويستحيل طلب ما في الذهن؛ ووجه سقوطه أنه إنما يستحيل طلب المشترك مجردا عن الأفراد، لا طلبه في ضمنها، إذ هو في ضمنها موجود في الأعيان. قاله القطب الشيرازي[١].

وهذا قول الجمهور، وحجتهم أن من ترك الجميع إنما يعاقب عقوبة من ترك واجبا واحدا إجماعا، لا عقوبة من ترك الجميع، فدل على أنه لا يجب عليه جميعها.

وهذه المسألة تعرف بمسألة الواجب المخير، فالواجب هو القدر المشترك، وخصوصياتها متعلق التخيير، فما هو واجب لا تخيير فيه، وما هو مخير لا وجوب فيه. وفيها أقوال.

---

(١) هو شارح أصلي ابن الحاجب. وقد تقدمت ترجمته.

وتظهر فائدة الخلاف في العبد والمسافر إذا كانا إمامين في الجمعة، هل تصح صلاة المؤتمين بهما أم لا؟ فابن القاسم يرى أنها لا تصح، وأشهب يرى أنها تصح؛ ووجه قول ابن القاسم أن الواجب في حق العبد غير معين، لأنه مخير بين الجمعة والظهر، فالواجب إحداهما لا بعينها، فالعبد مفترض في مطلق الصلاة التي هي إحداهما، ومتنفل في خصوص الجمعة؛ فإذا اقتدى به المأموم في خصوصية الجمعة التي هي فرض عليه كان اقتداؤه اقتداء مفترض بمتنفل، وذلك لا يصح؛ ووجه قول أشهب أن خصوصية الجمعة واجبة على العبد، بناء على أن الأمر بالواحد من أشياء يقتضي وجوب الجميع.

وقول الناظم: (يوجب واحدا) يعني: حيث كان الأمر للوجوب، كما هو ظاهر، أما إذا كان الأمر للندب فالمندوب واحد لا بعينه. قاله في الآيات البينات. وصرح زكرياء بأنه القياس.

ويجوز عند أهل السنة تحريم واحد لا بعينه من أشياء معينة، وهو القدر المشترك بينها في ضمن أي معين منها، فإذا قيل: لا تأكل السمك أو اللبن أو البيض، يحرم واحد منها لا بعينه؛ فيجب على المكلف تركه في أي معين منها، وله فعله في غيره، إذ لا مانع من ذلك، خلافا للمعتزلة في منعهم تحريم واحد منها لا بعينه، بل يجب اجتنابها كلها، كما قالوا في الواجب المخير: إن الكل من خصاله واجب.

قال ابن عرفة في أصليه: وعلى الأول لو حلف لا وطئ إحدى زوجتيه جاز له وطء الأخرى قاله ابن رشد. ووهم فيه بعض شيوخنا، فمنعه منهما. قلت: قاسه على طلاق إحدى زوجتيه اهـ. كما إذا اشتبهت منكوحة بأجنبية وجب الكف عنهما؛ لكن قيل: الحرام هو الأجنبية، وهو باطل، لأن إثبات الحرج في الفعل ينفي حله؛ نعم حرمت الأجنبية لكونها أجنبية، والمنكوحة لاشتباهها بها. ولو طلق إحدى زوجتيه أمكن القول بحلهما، إذ الطلاق شيء معين يستدعي محلا معينا، والموجود قبل التعيين

لا يكون طلاقا، بل يصلح للتأثير في الطلاق عند البيان؛ وقيل بحرمتهما تغليبا للحرمة اهـ منه.

قال في الكوكب:

وصححوا تحريم واحد على إبهامه، وهي على ما قد خلا

□ □ □ □ □ □



ذو الكفاية

أي: المطلوب على وجه الكفاية طلبا جازما أم لا، وسمي به لأن البعض يكفي فيه. وذو العين ما يتعلق بكل عين.

والخطاب في هذه المسائل الثلاثة متعلقٌ بالقدر المشترك، لكن في الواجب الموسع هو الواجب فيه؛ وفي الكفاية الواجب عليه؛ وفي المخير الواجب نفسه؛ والقدر المشترك في الكفاية فعل إحدى الطوائف.

(ما طلب الشارع أن يحصلا دون اعتبار ذات من قد فعلا)

يعني: أن ذا الكفاية هو ما قصد الشارع بطلبه مجرد حصوله، من غير نظر إلى ذات فاعله إلا بالتبع للفعل، ضرورة أنه لا يحصل دون فاعل، دينيا كان كصلاة الجنائز، أو دنيويا كالحرف المهمة، بخلاف ذي العين، فإنه قصد حصوله من كل واحد من المكلفين، أو من واحدٍ كما اختص به النبي ﷺ من الواجبات دون أمته.

(وهو مفضل على ذي العين في زعم الاستاذ مع الجويني)

يعني: أن الأستاذ أبا إسحاق الإسفرايني[1] وأبا محمد الجويني[2]

(١) هو المراد بالأستاذ أبي إسحاق عند الإطلاق، وقد تقدمت ترجمته.

(٢) هو عبد الله بن يوسف الشيخ أبو محمد الجويني، والد إمام الحرمين، أوحد زمانه علما ودينا، كان يلقب بركن الإسلام، له المعرفة التامة بالفقه والأصول، توفي سنة ٤٣٨. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: (٧٣/٥).

وابنه إمام الحرمين ذهبوا إلى أن المطلوب على الكفاية أفضل أي أكثر ثوابا من ذي العين أي العيني، لأنه يصان بقيام البعض به جميع المكلفين من الإثم المرتب على تركهم، والعيني إنما يصان بالقيام به من الإثم القائم به خاصة.

وقد أشار الناظم إلى ضعف هذا القول تبعا للسبكي بقوله: (في زعم).

قال المحلي: والمتبادر إلى الأذهان ـ وإن لم يتعرضوا له فيما علمت ـ أن فرض العين أفضل لشدة اعتناء الشارع به، بقصد حصوله من كل مكلف في الأغلب اهـ

واحترز بالأغلب عما خص به النبي ﷺ. قال زكرياء: إنهم وإن لم يتعرضوا لذلك صريحا فقد تعرضوا له ضمنا.

(مزه من العيني بأن قد حظلا تكرير مصلحته إن فعلا)

قال في الأصل: هذا تمييز آخر بين ما شرع على الكفاية وبين ما شرع على الأعيان، فالأول لا تتكرر مصلحته بتكرره، كإنقاذ الغريق، فإذا شيل من البحر فالنازل فيه بعد ذلك لا يحصل مصلحة، وكذلك إطعام الجائع وقتل الكافر.

والثاني تتكرر مصلحته، كالصلوات الخمس، فمصلحتها الخضوع وتفهم كلام الله.

ولقائل أن يقول: إن هذا ليس تمييزا آخر، وإنما هو سر التمييز الأول، ويدل لذلك كلام القرافي في الشرح لهذه القاعدة، ونصه: هذه القاعدة هي سر ما يشرع على الكفاية وما يشرع على الأعيان، وهو تكرر المصلحة وعدم تكررها، فمن علم ذلك علم ما هو الذي يكون على الكفاية، وما هو الذي يكون على الأعيان في الشريعة.

أما صلاة الجنازة فمصلحتها ظن حصول المغفرة للميت بالدعاء، وذلك حاصلٌ بأول مرة، لقوله تعالى: ﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾؛ وتكريرها لا

يوجب القطع بها، والشارع إنما يكلف بالمصالح التي يمكن تحصيلها قطعا أو ظنا، وهذا لا يمكن فيه القطع، فاكتفي بالظن فيه، كما في شرح التنقيح.

(وهو على الجميع عند الأكثر لإثمهم بالترك والتعذر)

يعني: أن ذا الكفاية فرضا أو نفلا مشروع على جميع أهل البلد، لإثم الجميع بتركه، لا جميع الأمة، إذ لا يتصور فيها ذلك لعصمتها. هذا قول الجمهور، لكن أجيب بأن إثمهم بتركه لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم في الجملة، لا للوجوب عليهم.

واستدل على وجوبه على الجميع أيضاً بتعذر خطاب المجهول، وللفرار من الترجيح بلا مرجح، ولقوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾، وقوله: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ﴾. فقد استدل القرافي بالآيتين الأخيرتين على أن الوجوب متعلق بالقدر المشترك، لأن المطلوب فعل إحدى الطوائف، ومفهوم إحداها قدر مشترك بينها، لصدقه على كل طائفة، كصدق الحيوان على جميع أنواعه، ولو سلم أن الوجوب لم يتعلق بالمشترك وجب تأويل الآيتين بالسقوط بفعل الطائفة، جمعا بينه وبين قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ الآية.

قال حلولو: وعدم علم بعضهم به غير مانع من الوجوب، بل من الأداء اهـ.

(وفعل من به يقوم مسقط ....)

يعني: أنه لا يلزم من كونه واجبا على الجميع ـ كما هو مذهب الجمهور ـ أنه لا يسقط الطلب به والإثم إلا بفعل الجميع، بل يسقطان بفعل البعض له عن الباقين، وإنما اكتفي بفعل البعض لأن المقصود وجود الفعل لا الابتلاء لكل مكلفٍ كما في فرض العين.

ولا استبعاد في سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره، كما يسقط

الدّين عن الشخص بأداء غيره عنه.

(.................... وقيل: بالبعض فقط يرتبط)
(معينا أو مبهما أو فاعلا خلف عن المخالفين نقلا)

يعني: أنه نقل عن المخالفين للجمهور خلاف في كونه على الجميع، فقيل: إنه على البعض، وفاقا للرازي، فقيل: البعض معين عند الله تعالى مبهمٌ عندنا، ويسقط الطلب بفعله أو فعل غيره، كقضاء الدين عن الغير.

وأورد العطار أن الأمر كذلك على القول الثاني، فلا تظهر المقابلة. قال: وأجيب بأن الملاحظ في الثاني الإبهام، وفي الأول جهة التعيين، وبهذا يرجع الخلاف لفظيا اهـ.

وهذا القول يسمى «قول التراجم»، لأن كلا من الأشاعرة والمعتزلة يرويه عن الآخر، وهو ينكره. قال والد المصنف: وعندي أنه لم يقل به قائل اهـ.

قلت: ولعل ذلك لأن كون المخاطب واحدا لا يعلمه إلا الله تعالى مما لم يعهد من الشارع.

وقيل: البعض مبهمٌ أي غير معين، إذ لا دليل على تعيينه، فمن قام به سقط الطلب بفعله، واختاره الأبياري.

قلت: ولعل المراد بالإبهام على هذا القول إبهام النكرة، وهو كون المخاطب فردا شائعا في جنسه، نظير أن تقول لجماعة: «ليقم رجل منكم»، وبذلك تظهر المقابلة بين هذا القول والذي قبله، وقد يدل له قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾. والله تعالى أعلم.

وقيل: البعض من قام به، لسقوطه بفعله، ونقل الرهوني: إنهم الذين شهدوا ذلك الشيء، والشهود أعم من القيام، وأهل هذا القول قائلون بالتعيين عندنا اهـ. والشهود كشهود الجنازة مثلا.

قال في مفتاح الوصول: ومما ينبني على هذه المسألة أن الحاضر الصحيح إذا عدم الماء، هل يتيمم للجنازة؟ فمن يرى أنه يتيمم يرى أن الوجوب يتعلق بجميع المكلفين ابتداء، ولا فرق على هذا في الابتداء بين فرض العين وفرض الكفاية؛ ومن يرى أنه لا يتيمم يرى أن الوجوب لا يتعلق بجميع المكلفين، فكانت الجنازة في حقه كالنوافل اهـ.

(ما كان بالجزئي ندبه علم فهو بالكلي كعيد منحتم)

قال أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات: إذا كان الفعل مندوبا بالجزء كان واجبا بالكل، كالأذان في المساجد الجوامع أو غيرها، وصلاة الجماعة، وصلاة العيدين، وصدقة التطوع، والنكاح، والوتر، والفجر، والعمرة، وسائر النوافل الرواتب، فإنها مندوب إليها بالجزء، ولو فرض تركها جملة لجرح التارك لها؛ ألا ترى أن في الأذان إظهارا لشعائر الإسلام، ولذلك يستحق أهل المصر القتال إذا تركوه، وكذلك صلاة الجماعة من داوم على تركها يجرح، فلا تقبل شهادته، لأن في تركها مضادة لإظهار شعائر الدين، وقد توعد الرسول ﷺ من داوم على ترك الجماعة، فهمَّ أن يحرق عليهم بيوتهم[1]، كما كان ﷺ لا يُغير على قوم حتى يصبح، فإن سمع أذانا أمسك وإلا أغار[2]؛ والنكاح لا يخفى ما فيه مما هو مقصود للشارع من تكثير النسل، وإبقاء النوع الإنساني، وما أشبه ذلك، فالترك لها جملة مؤثر في أوضاع الدين إذا كان دائما، أما إذا كان في بعض الأوقات فلا تأثير له، فلا محظور في الترك اهـ.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، «باب وجوب صلاة الجماعة» (رقم: ٦٤٤)، ومسلم في كتاب المساجد، «باب فضل صلاة الجماعة وبيان التشديد في التخلف عنها» (رقم: ١٤٨١).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، «باب ما يحقن بالأذان من الدماء» (رقم: ٦١٠). ومسلم في كتاب الصلاة «باب الإمساك عن الإغارة على قوم في دار الكفر إذا سمع فيهم الأذان» (رقم: ٨٤٧).

ومن هذا قول ابن رشد: الجماعة سنة في كل مسجد، فضيلة للرجل في خاصة نفسه، فرض كفاية في الجملة.

قوله: (ما كان بالجزئي ندبه علم) أي ما كان مندوبا بالنظر إلى جزئياته أي آحاده. وقوله: (فهو بالكلي) أي بالنظر إلى كليه أي مطلقه، يعني مندوبا على الكفاية، وواجبا عليها. قاله في الأصل.

(وهل يعين شروع الفاعل في ذي الكفاية خلاف ينجلي)

أي: ما شرع على الكفاية هل يتعين بالشروع، فيصير عينا، فرضا كان أو ندبا، أم لا؟. قال حلولو: الأقرب عدم التعين إن كان هناك من يقوم به، لأن المقصود الفعل من غير نظر بالذات إلى فاعله، إلا فيما قام الدليل على وجوب إتمامه بالشروع، كصلاة الجنازة، بخلاف تكفين الميت ودفنه.

قال الخطيب الشربيني[(١)]: والأصح كما قال الغزالي أن فرض الكفاية لا يلزم بالشروع إلا في الجهاد وصلاة الجنازة، وإنما استثنى هذين لما في الأول من كسر قلوب الجند، ولما في الثاني من هتك حرمة الميت؛ واستثنى أيضا الحج والعمرة لشدة شبههما بالعيني، ولم يصحح الرافعي[(٢)] والنووي في هذه القاعدة شيئا.

وإنما لم يجب الاستمرار في طلب العلم لأن كل مسألة مطلوبة برأسها منقطعة عن غيرها، بخلاف صلاة الجنازة. وقد يفهم من هذا وجوب الاستمرار في تعلم المسألة الواحدة، ويجوز التزامه، ويكون التعليل بذلك مبينا لمرادهم. انتهى من شرحه.

---

(١) أي الخطيب في شرحه «البدر الطالع».

(٢) هو عبد الكريم بن محمد الإمام العلامة أبو القاسم القزويني الرافعي صاحب شرح الوجيز المشهور، لم يشرح الوجيز بمثله، وإليه يرجع عامة الفقهاء في غالب الأقاليم والأمصار، توفي سنة: (٦٢٣) طبقات الشافعية ـ لابن قاضي شهبة: (٧٥/٢).

وتقرب هذه المسألة من المسألة المتقدمة في قوله:

وهي في فرض الكفاية فهل يسقط الاثم بشروع قد حصل

(فالخلف في الأجرة للتحمل فرع على ذاك الخلاف قد بلي)

يعني: أن الخلاف في جواز أخذ الأجرة على التحمل للشهادة فرع قد بلي بالبناء للمفعول، أي اختبر، بمعنى علم بناؤه على الخلاف المذكور، فمن قال: يتعين منع، لأن فرض العين لا تؤخذ عليه الأجرة، ومن قال: لا، أجاز.

(وغالب الظن في الاسقاط كفى وفي التوجه لدى من عرفا)

يعني: أن أهل المعرفة كالإمام الرازي والقرافي قالوا: إنه يكفي في توجه الخطاب بذي الكفاية غلبة الظن أن غيره لم يفعله، وكذلك يكفي في إسقاط ذي الكفاية عمن لم يفعلوه غلبة ظنه أن غيرهم قد فعله؛ وخالف الفهري في السقوط، وقال: ما يتصور العلم بحصوله كميت خوطب بكفنه ودفنه فلا يسقطه إلا العلم بالامتثال، وما يتعذر العلم به، كما في قيام طائفة بالجهاد لإعلاء كلمة الدين، يكفي فيه غلبة الظن.

فمن لم يظن حصول الفعل من الغير ولا انتفاءه لا يتعلق به الوجوب، لأن التكليف بفرض الكفاية موقوف على حصول الظن الغالب.

وهذا على القول بأن الخطاب للبعض، أما على أنه للجميع فلا يسقط عنه إلا بظن أن غيره فعله قاله المحلي.

قال العطار: ويترتب على الخلاف مسألة الشك، فإنه لا يجب فيها على الأول، ويجب على الثاني؛ والفرق أنه خوطب به ابتداء على قول الكل، فلا يسقط عنه إلا إن ظن فعل الغير، بخلافه على قول البعض.

(فـروضـه الـقـضـا كـنـهـي أمـر رد الـسـلام وجـهـاد الـكـفـر)

هذا شروع في حصر فروض الكفاية بالعد بعد حصرها مع مندوباتها بالحد، فمن فروض الكفاية القضاء بين الناس، وهو الإخبار بالحكم على سبيل الإلزام. والنهي عن المنكر والأمر بالمعروف، حيث لم يعين لهما أحد، وإلا تعين، كما يتعين الجهاد بتعيين الإمام.

قال في الأصل: والندب من المعروف. وهو يقتضي أن المعروف المندوب الأمر به من فروض الكفاية. فلينظر.

ومنها رد السلام. ومنها جهاد الكفار كل سنة، فهو فرض على السلطان والناس، ومندوبه بعث السرايا وقت الغرة.

فتوى وحفظ ما سوى المثاني زيـارة الـحـرام ذي الأركـان)

أي: أن من فروض الكفاية أيضاً الفتوى، وهي الإخبار بالحكم لا على سبيل الإلزام، وذلك حيث سئل عن أمرٍ مهم يحتاج إلى بيانه؛ ويتعين إذا كان السؤال عن واقعةٍ دينيةٍ يخاف فواتها، وانفرد المسؤول بعلمها.

ومنها حفظ ما سوى المثاني أي الفاتحة أي حفظ ما زاد على الفاتحة من القرآن وسورة معها، فالأولى فرض عين، والثانية سنة عين.

ومنها زيارة البيت الحرام كل سنة، إلا لعذر لا يستطاع معه الوصول إليه.

(إمـامـة مـنـه ودفـع الـضـرر والاحـتـراف مـع سـد الـثـغـر)

أي: ومنها إمامة، أي: الإمامة الكبرى، وهي نصب الخليفة، وإلا أثم بتركها أهل الحل والعقد والصالح للقيام بها.

ومنها دفع الضرر عن أنفاس المسلمين وأموالهم، كفداء الأسارى، وإطعام الجائع، وستر العورة، ودفع الصائل.

ومنها الاحتراف المهم، كالحراثة، والنجارة، لا غير المهم، كنقش الحيطان، وتزويق البيوت.

ومنها سد الثُّغر: جمع ثغر، وهو ما يلي دار الحرب، وموضع المخافة من فروج البلدان، ولعل أصله ثغور، فحذف الواو لضرورة الوزن، إذ لم نقف على جمعه بدونها. والله تعالى أعلم.

(حضانة توثق شهاده تجهيز ميت وكذا العياده)

ومن ذي الكفاية أيضاً حضانة اللقيط، وكذا التقاطه، قال خليل: لأن حفظ النفوس واجب، فكان على الكفاية، لأنه يحصل بواحد، وليس له رده بعد أخذه، لأن فرض الكفاية يتعين بالشروع، كالنافلة اهـ

وفي هذا القياس نظر، لأن النافلة لا يتعين منها بالشروع إلا سبع تقدمت، وحكم الأصل لا بد أن يكون مسلما عند المستدل.

ولعل خليلا يقول بوجوب مطلق النافلة بالشروع وفاقا لأبي حنيفة. انظر الأصل

ومنها توثق أي كتب الوثائق، وينبغي أن يكون حسن الكتابة، قليل اللحن، عالما بالأمور الشرعية، عارفا ما يحتاج إليه من الحساب وغيره، ماشيا على منهاج العلماء، لأن الكتابة بها تضبط أموال المسلمين ودماؤهم. قاله ابن فرحون في التبصرة.

ومنها تحمل الشهادة. ومنها تجهيز ميت أي دفنه وكفنه، وفي غسله والصلاة عليه خلاف. ومنها عيادة المرضى.

(ضيافة حضور من في النزع وحفظ سائر علوم الشرع)

ومن فروض الكفاية أيضاً ضيافة الواردين، لقوله ﷺ: «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، جائزته يوم وليلة، وضيافته ثلاثة أيام، وما**

كان بعد ذلك صدقة» الخ الحديث[1]، وقال مالك: الضيافة إنما تتأكد على أهل البوادي والقرى، ولا ضيافة في الحضر، لوجود الفنادق.

قال القرافي في الذخيرة: وهذا في غير أهل المعرفة والأصدقاء، وإلا فالقرى والحضر سواء.

ومنها حضور من في النزع أي المحتضر. ومنها حفظ سائر علوم الشرع، وهي العلوم الشرعية الثلاث: التفسير والحديث والفقه، وآلاتها كالنحو والبيان واللغة، فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فالعلوم الشرعية أخص من علوم الشرع. قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ الآية، ومحل هذا كله إن وجد من يقوم به، وإلا تعين.

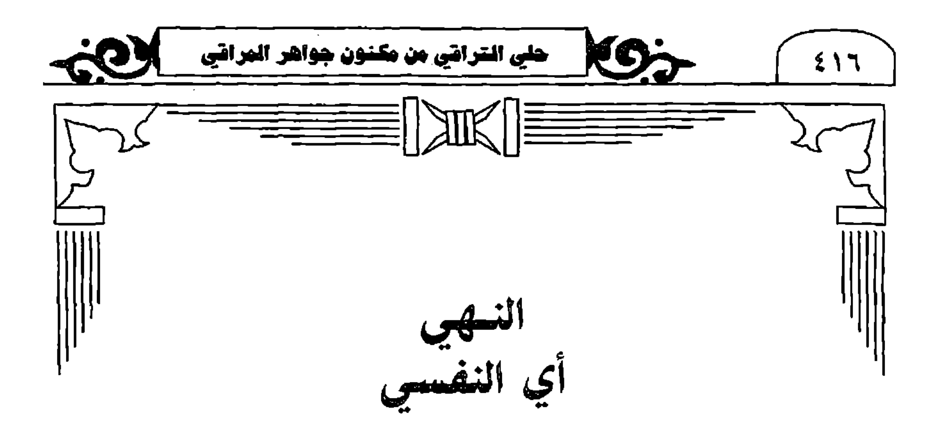
(وغيره المسنون كالإمامه والبدء بالسلام والإقامه)

يعني: أن غير ما ذكر من فرض الكفاية مما يكتفى فيه بفعل بعض الناس مسنون، والمراد به ما يشمل المندوب، كالإمامة في الصلاة، فهي سنة مؤكدة، والبدء بالسلام، والإقامة للصلاة، والتشميت للعاطس؛ وقيل: فرض عين، وقيل: مندوب، ومن المندوب الكفائي ما يفعل بالأموات من المندوبات. وفيها ما تقدم من الأقوال في فرض الكفاية.



---

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ في كتاب صفة النبي ﷺ «جامع ما جاء في الطعام والشراب» (رقم: ١٦٧٨)، والبخاري في كتاب الأدب «باب إكرام الضيف وخدمته إياه بنفسه» (رقم: ٦١٣٥)، ونحوه لمسلم في كتاب اللقطة «باب الضيافة ونحوها» (رقم: ٤٥١٣).



النهي
أي النفسي

(هو اقتضاء الكف عن فعل ودع وما يضاهيه كذر قد امتنع)

يعني: أن النهي النفسي هو اقتضاء كف عن فعل لا بقول «كف» ونحوه كذر وخل واترك.

وسواء كان الاقتضاء جازما أو غير جازم، كما في المحلي. وقال في الأصل: والمراد بالاقتضاء عندنا الجازم، لأنه حقيقة في التحريم اهـ.

قلت: الذي هو حقيقة في التحريم إنما هو النهي اللفظي، أي صيغة «لا تفعل»، وسيأتي للناظم:

واللفظ للتحريم شرعا..

وأما ما هنا فهو تعريف للنفسي، وقد تقدم له في باب الأمر، في تعريف الأمر النفسي قوله: ولا فرق في الاقتضاء بين الجازم وغيره، وإن كان الأمر حقيقة في الجازم فقط على الصحيح، لكن المراد بالأمر صيغة «افعل»، وأما لفظ الأمر فحقيقة في الجازم وغيره، كما حققه بعضهم اهـ.

فلا تغفل عما تقدم للأصل، فالبابان في هذا واحد.

وقوله: (عن فعل) أي بدني أو قولي أو قلبي مدلول عليه بلا تفعل، واللفظي ما دل عليه.

وقوله: «اقتضاء الكف عن فعل» أي طلب كف غير مستقل بالمفهومية، بل لوحظ لغيره، وذلك الكف هو الكف الجزئي المدلول لـ «لا» الناهية؛ فخرج «كف»، فإن المطلوب فيه نفس الكف؛ وخرج «كف عن الزنا» فإن المقصود أيضاً نفس الكف، وأما قوله: «عن الزنا» فمستفاد من الحرف، لا من «كف». قاله الجيزاوي في حاشيته على العضد.

وإلى خروج «كف» ونحوه من تعريف النهي أشار بقوله: (ودع وما يضاهيه) أي يشابهه، (كذر قد امتنع) أي امتنع دخول مدلوله في النهي.

وليس امتناع ذلك إلا من باب رعاية المناسبات اللفظية حيث لا يحسن أن يقال: فعل نهي.

قال المحلي: وسمي مدلول «كف» أمرا لا نهيا موافقة للدال في اسمه. قال البناني: أي لموافقة المدلول، وهو «اقتضاء الكف» داله، وهو «كف» في تسميته أمرا، كما يسمى داله وهو «كف» بذلك، أي إنما سمي مدلول «كف» بالأمر لأجل الموافقة المذكورة، وإلا فهو نهي لصدق «اقتضاء» المأخوذ في حده عليه.

وقال المحلي: إنه يجري فيه من الأقوال ما جرى في الأمر من اعتبار العلو والاستعلاء. قال الفهري في شرح المعالم: النواهي تشتمل على أحكام مشتركة بينها وبين الأوامر، فاستغني عن إعادتها، وأحكام تختص بالنواهي ففرض الكلام فيها. فمن المشتركة أن النهي قسم من أقسام الكلام كالأمر، والخلاف في حده كالخلاف في حد الأمر. ثم قال: والخلاف في مطلق «لا تفعل» كالخلاف في مطلق «افعل».

(وهو للدوام والفور متى ... عدم تقييده بضد ثبتا)

يعني: أن النهي النفسي للدوام أي يدل عليه دلالة التزام، لا مطابقة، للزوم الدوام لامتثال النهي؛ فلازم مدلوله ـ وهو المنع من إيجاد

حقيقة الفعل التي هي مدلول المصدر ـ الدوام عليه، إذ لو وجد فرد وجدت في ضمنه؛ بخلاف الأمر فإن المطلوب منه حقيقة الفعل، وهي توجد في فرد؛ ولذا قال العضد: النهي يقتضي انتفاء الحقيقة، وهو يحصل بانتفائها في جميع الأوقات؛ والأمر يقتضي إثباتها، وهو يحصل بمرة اهـ.

فإذا قلت لغيرك: «لا تسافر» فقد منعته من إدخال ماهية السفر في الوجود، ولا يتحقق امتثال ذلك إلا بامتناعه من جميع أفراد السفر، وهو المراد بالدوام، فكان لازما للامتثال، ينتفي بانتفائه، فالامتثال الذي هو مقصود النهي ملزوم للدوام، فكان مقتضاه، لا مدلوله اهـ زكرياء.

قال بعضهم: البحث في التكرار وعدمه إنما هو في مقتضى اللغة، وأما نواهي الشرع فلا نزاع في أنها تقتضي التكرار والدوام اهـ من الشوشاوي.

قال البرماوي: ونقل القاضي عبد الوهاب قولا أنه كالأمر في اقتضاء المرة، وأن القاضي أبا بكر وغيره أجروه مجرى الأمر في عدم الاستيعاب، وممن نقل ذلك عن القاضي ابن عقيل الحنبلي(١)، وإن كان المازري نقل خلاف ذلك، قيل: وهو الصواب. وفي أدب الجدل للسهيلي أن القول باقتضائه الاجتناب في الزمن الأول وحده مما لا تجوز حكايته لضعفه وسقوطه اهـ.

وهو للفور إجماعا، أو على المشهور، ولم يذكر السبكي كون النهي للفور، ولعل الناظم تبع في ذكره ابن الحاجب في مختصر المنتهى، قال: «وحكمها ـ يعني صيغة النهي ـ التكرار والفور». لكن قال السبكي في شرحه: «لا حاجة مع ذكر التكرار إلى ذكر الفور». وأوضح وجه ذلك ابن التلمساني

---

(١) هو علي بن عقيل بن محمد البغدادي الفقيه الأصولي الواعظ المتكلم، أبو الوفاء أحد الأئمة الأعلام، وأكبر تصانيفه: كتاب «الفنون»، وهو كتاب كبير جدا، فيه فوائد كثيرة جليلة، في مختلف الفنون، وفيه مناظراته ومجالسه التي وقعت له، وخواطره ونتائج فكره قيدها فيه، وقال ابن الجوزي: وهذا الكتاب مائتا مجلد، وله كتاب الواضح في أصول الفقه، توفي سنة: (٥١٣). ذيل طبقات الحنابلة (٣١٦/١).

في شرح المعالم، قال: «وإذا كان مقتضاه التكرار فمن لازمه الفور».

وقال الإمام الرازي: إن قلنا: النهي يقتضي التكرار فهو يقتضي الفور وإلا فلا، ونازعه النقشواني والأصفهاني في بناء عدم وجوب الفور على عدم اقتضاء التكرار، لجواز أن لا يقتضي التكرار ويقتضي الفور.

ثم محل ما ذكر ما لم يقيد بتراخ أو مرة، فإن قيد بالمرة كانت مدلوله وضعا، وبالتراخي حمل عليه، كلا تسافر غدا، فإنه للتراخي، وللمرة من السفر، باعتبار سفر كل يوم.

(واللفظ للتحريم شرعا وافترق للكره والشركة والقدر الفرق)

يعني: أن صيغة النهي، وهي: «لا تفعل» للتحريم، لقوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ۚ﴾، وظاهر الأمر الوجوب بالدلائل السابقة قاله في شرح المعالم.

قلت: وربما يدل لذلك حديث أم عطية: «نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا»[(١)]؛ فكراهة اتباعهن للجنائز لم تستفد من مطلق النهي بل من قولها: «ولم يعزم علينا». والله تعالى أعلم.

قال النووي في شرح الحديث: معناه: نهانا رسول الله ﷺ عن ذلك نهي كراهة تنزيه، لا نهي عزيمة تحريم، ومذهب أصحابنا أنه مكروه، ليس بحرام لهذا الحديث اهـ.

وقد يقال: إنه يدل على كونه للقدر المشترك بينهما، فقد نقل ابن حجر في الفتح عن المهلب[(٢)] ما نصه: في حديث أم عطية دلالة على أن النهي من الشارع على درجات اهـ.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) هو أبو القاسم المهلب بن أحمد بن أبي صفرة الأندلسي الأسدي، أخذ عن أبي محمد الأصيلي وأبي الحسن القابسي، وكان من أهل الذكاء المفرط والاعتناء التام بالعلوم، وقد شرح صحيح البخاري، توفي سنة (٤٣٥هـ). شذرات الذهب: (١٦٧/٥).

وقيل: للكراهة، نحو: «**لا تأكل بشمالك**»[1]، وكقوله تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾، أي الرديء، فيكره التصدق به إذا قصده وتيسر غيره. وأما قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ فالمراد بها الحرام.

أما خلاف الأولى فاصطلاح المتأخرين، ولا يستفاد من صيغة النهي المبحوث فيها، وإنما يستفاد من أوامر الندب.

وقيل: مشترك بين التحريم والكراهة. وقيل: للقدر المشترك بين التحريم والكراهة، وهو طلب الترك، جازما أم لا.

قال في مفتاح الوصول: ومما ينبني على هذا مسائل كثيرة من الفقه، من ذلك الصلاة في المزبلة والمقبرة وقارعة الطريق والحمام ومعاطن الإبل وفوق ظهر الكعبة، فإن العلماء اختلفوا في كون الصلاة في هذه المواضع محرمة أو مكروهة؛ وعندنا في المذهب في ذلك خلاف، مبناه هل النهي يدل على تحريم المنهي عنه أو لا؟ وكذلك اختلفوا في استقبال الكعبة ببول أو غائط، هل النهي للتحريم أو الكراهة؟ اهـ

(وهو عن فرد وعما عددا جمعا وفرقا وجميعا وجدا)

يعني: أن النهي قد يكون عن معنى واحد، كلا تسرق؛ وعن متعدد جمعا، كالحرام المخير، كلا تتزوج فلانة وأختها، فعليه ترك إحداهما فقط، وكلا تأكل السمك وتشربَ اللبن بالنصب؛ وقد يكون النهي عن فرق المتعدد، كالنعلين تلبسان أو تنزعان معا، ولا يفرق بينهما بلبس أو نزع إحداهما فقط، فهو منهيٌّ عنه، أخذا من حديث الصحيحين: «**لا يمشين أحدكم في نعل واحدة، فلينعلهما جميعا أو ليخلعهما جميعا**»[2]؛ وقد

---

(١) هذا طرف من حديث أخرجه مسلم في كتاب اللباس والزينة «باب النهي عن اشتمال الصماء» (رقم: ٥٥٠٢).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب اللباس «باب لا يمشي في نعل واحدة» (رقم: ٥٨٥٥) بلفظ: «**لا يمشي**» و«**لينعلهما**» و«**أو يحفهما**»، ومسلم في كتاب اللباس والزينة «باب استحباب لبس النعل في اليمنى أوّلا» (رقم: ٥٤٩٦) بلفظ: «**لا يمش**» و«**لينعلهما**».

يكون عن متعدد جميعا أي عن كل فرد منه، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾، و«أو» بمعنى الواو.

فإن قيل: إنهما منهي عن كل واحد منهما على حدته، فأين النهي عنهما جميعا؟ قيل: إن النهي لما كان متعلقا بكل منهما، فإن نظر إليهما صدق أن النهي عن متعدد، وإن نظر إلى كل منهما على حدته صدق بأن النهي عن واحد.

وقوله: جمعا الخ، تمييزات محولات عن المضاف، أي وعن جمع متعدد وفرقه وجميعه.

النهي دليل الفساد:

(وجاء في الصحيح للفساد إن لم يجي الدليل للسداد)

يعني: أن النهي لفظيا كان أو نفسيا، تحريما أو تنزيها، في العبادات والمعاملات مستلزم لفساد المنهي عنه قاله في الأصل.

وعبارة المحلي ممزوجة بنص الجمع: ومطلق نهي التحريم المستفاد من اللفظ، وكذا التنزيه في الأظهر للفساد اهـ

وهو مشعرٌ بأن المراد النفسي، وهو المتجه، فليتأمل.

والفساد ضد الصحة، وقد تقدم في خطاب الوضع، لكن المراد هنا منه لازمه، وهو عدم الاعتداد بالمنهي عنه إذا وقع، ففي العبادات وقوع الخلل فيها بما يوجب بقاءها في الذمة، وفي المعاملات عدم ترتب آثارها. فالفساد في العبادات مخالفٌ للفساد في المعاملات كما رأيت.

ودلالته على الفساد بالشرع، إذ لا يفهم من غيره؛ قال الفهري: واحتجوا بأن الصحابة ﵃ لم يزالوا يحتجون على الفساد بالنهي كاحتجاجهم على تحريم نكاح المتعة ونكاح الشغار وعقود الربا وغير ذلك من المناهي، ودعوى أن ذلك لقرينة خلاف الأصل اهـ.

وقيل: باللغة، لفهم أهل اللغة ذلك من مجرد اللفظ قاله المحلي. وقد ضعف هذا القول الفهري، قال: وهو ضعيف، فإن معنى الفساد سلب الأحكام الشرعية، واللغة لا تفيد ذلك اهـ

وقيل: بالعقل، لأن الشيء إنما ينهى عنه إذا اشتمل على ما يقتضي فساده.

وإنما يقتضي الفساد إذا كان النهي لأمرٍ داخل في الذات، كصلاة الحائض، لفقد الطهارة المشترطة في الصلاة، والنهي عن بيع الملاقيح، أي ما في البطون من الأجنة، لانعدام ركنٍ من البيع؛ أو لوصفه اللازم، كالنهي عن صوم يوم النحر، للإعراض بصومه عن ضيافة الله، وبيع درهم بدرهمين، لاشتماله على الزيادة اللازمة، وكالشدة المطربة في الخمر؛ لا إن كان لأمرٍ خارج، كالصلاة في المكان المغصوب.

وذكر ابن عبد السلام في قواعده[1] أن كل تصرف منهي عنه لأمر يجاوره أو يقارنه مع توفر شروطه فهو صحيح، وكل تصرف لم يعلم لماذا نهي عنه فهو باطل حملا للنهي على الحقيقة.

والذي لم يعلم لماذا نهي عنه هو مراد السبكي بما احتمل رجوعه إلى أمر داخل، فيحكم بفساده تغليبا له على احتمال الخارج احتياطا، ولما

---

(١) المراد بابن عبد السلام هنا وعند الإطلاق في كتب غير المالكية: أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام شيخ الإسلام والمسلمين وأحد الأئمة الأعلام سلطان العلماء إمام عصره بلا مدافعة، من تلامذته ابن دقيق العيد الذي لقبه بسلطان العلماء، توفي سنة (٦٦٠). طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: (٢٠٩/٨)، من مصنفاته: القواعد الكبرى، والإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز.

أما في كتب المالكية فالمراد: محمد بن عبد السلام شيخ ابن عرفة وشارح مختصر ابن الحاجب، وهو: محمد بن عبد السلام بن يوسف قاضي الجماعة بتونس كان إماما عالما حافظا متفننا صحيح النظر قوي الحجة له أهلية الترجيح بين الأقوال، لم يكن في بلده في وقته مثله، شرح مختصر ابن الحاجب الفقهي شرحا حسنا، وضع عليه القبول، فهو أحسن شروحه. توفي سنة: (٧٤٩). الديباج: (٣٢٩/٢).

فيه من حمل لفظ النهي على حقيقته، وذلك كنهيه ﷺ عن بيع الطعام قبل قبضه[١].

قال العطار: فإنه يحتمل أن النهي لأمرٍ داخل إن كان الركن هو المبيع المقبوض، فإذا انعدم صار النهي لأمر داخل؛ ويحتمل أنه لأمر خارج إن كان الركن ذات المبيع في حد ذاته اهـ.

قال البرماوي: وقد استفيد من كلام ابن عبد السلام أن المراد بالخارج غير اللازم الذي لا يتعلق بإخلال ركنٍ أو شرط، فالأول هو مرادهم بالجزء الداخل، والثاني هو مرادهم باللازم الخارج، للزوم الشرط للماهية، فنشأ من ذلك اختلاف الأمثلة اهـ.

ثم محل دلالة النهي على الفساد إن لم يقيد بما يدل على السداد أي الصحة، كالطلاق في الحيض، فإن الأمر بمراجعتها دال على انتفاء الفساد فيه، فيقع الطلاق، ويترتب عليه أثره؛ خلافا لمن شذ في المسألة كبعض الظاهرية والخوارج والروافض، فقالوا: إن طلاقها لا ينفذ. قال ابن عبد البر: لا يخالف في ذلك إلا أهل البدع والضلال. قال خليل في المختصر: «وفسد منهي عنه إلا لدليل».

قال في مفتاح الوصول: وعلى هذا الأصل اختلف الفقهاء في نكاح الشغار، هل يفسخ، وهو قول المالكية والشافعية، وفي الحديث أن النبي ﷺ نهى عن نكاح الشغار[٢]، لأن النهي عندهم يدل على فساد المنهي عنه؛ ومن رأى أنه لا يدل على الفساد كالحنفية لا يحكم بفسخه؛ ومنه بيع وشرط، وبيع وسلف، لنهي النبي ﷺ[٣]؛ ومنه الصلاة في الدار

---

(١) الحديث في ذلك أخرجه البخاري في كتاب البيوع «باب ما يذكر في بيع الطعام والحكرة» (رقم: ٢١٣٣)، ومسلم كذلك «باب بطلان بيع المبيع قبل القبض» (رقم: ٣٨٣٨).

(٢) الحديث أخرجه البخاري في كتاب النكاح «باب الشغار» (رقم: ٥١١٢). وكذا مسلم في «باب تحريم نكاح الشغار وبطلانه» (رقم: ٣٤٦٥).

(٣) قال ابن حجر في كلامه على بيع وشرط: رواه أصحاب السنن إلا ابن ماجه وابن=

المغصوبة، لأنها منهيٌّ عنها، ففي فسادها خلاف؛ وكذلك الصلاة في الأوقات الممنوعة، ففي جميع ذلك خلاف، بناء على هذا الأصل.

وتحقيق المذهب أن النهي عن الشيء إن كان لحق الله تعالى فإنه يفسد المنهي عنه، وإن كان لحق العبد فلا يفسد المنهي عنه؛ ألا ترى أن النبي ﷺ قال: «**لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها فهو بخير النظرين، إن شاء أمسكها، وإن شاء ردها وصاعا من تمر**»[1]، فلم يحكم بفسخ البيع؛ ولو كان مفسوخا لم يجعل للمشتري خيارا في الإمساك، وذلك أن الحق فيه للعبد؛ وإن كان النهي لحق الله تعالى فإنه فاسد، ولذلك قلنا: إن البيع وقت نداء الجمعة يفسخ لحق الله تعالى، وهذا وجه تفرقة أكثر الرواة بين ما يفسخ من النكاح المنهي عنه بطلاق وما يفسخ بغير طلاق، فإنهم قالوا: كل نكاح كان للولي أو للزوج أو للزوجة إمضاؤه وفسخه فإنه يفسخ بطلاق، لأن النهي فيه ليس إلا لحق من له الخيار، فالنكاح فيه منعقد ليس بفاسد؛ وكل نكاح لا خيار فيه لأحد الثلاثة بل يجب فسخه على كل حال، فإنه يفسخ بغير طلاق، لأن الفسخ فيه ليس لحق أحد منهم، ولو كان لحق أحد منهم لسقط الفسخ بإسقاطه حقه، فلما لم يسقط بإسقاط أحد منهم علمنا أن الحق فيه لله تعالى، فكان فاسدا غير منعقد، فلا يحتاج للفسخ، لأن الطلاق إنما هو حل العقد، فحيث لا عقد فلا حل، فهذه قاعدة المذهب، وما خرج عنها فإنما هو لدليل منفصل اهـ منه.

وإنما كان النهي يدل على الفساد لما أشار إليه الناظم بقوله:

(لعدم النفع وزيد الخلل ....)

= حبان والحاكم من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، بلفظ: «**لا يحل سلفٌ وبيع ولا شرطان في بيع**». انظر التلخيص الحبير: (٣/٢٨).

(١) أخرجه البخاري في كتاب البيوع «باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم. .إلخ» (رقم: ٢١٤٨)، وهو طرف من حديث أخرجه مسلم في كتاب البيوع «باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه وتحريم النجش وتحريم التصرية» (رقم: ٣٨١٥).

قوله: (لعدم النفع) أي المصلحة في المنهي عنه، وقوله: (زيد الخلل) أي زيادة المفسدة على المصلحة.

وقال القاضي: لا يقتضي صحة ولا فسادا.

وقيل: يقتضي الفساد في العبادات دون المعاملات. ووجهه كما في شرح التنقيح للقرافي: أن البراءة تعتمد الإتيان بالمأمور به، ولم يأت به، فتبقى العهدة، وإذا كان المندوب لا يجزئ عن العبادة الواجبة فأولى المحرم، فلو صلى ألف ركعة ما نابت له عن صلاة الصبح، وأما المعاملات فهي أسباب، والسبب ليس من شرطه أن يكون مأمورا به.

ومما ينبني على الخلاف ما أشار إليه الناظم بقوله:

(.................... وملك ما بيع عليه ينجلي)
(إذا تغير بسوق أو بدن أو حق غيره به قد اقترن)

يعني: أنه مما ينبني على كون النهي يقتضي الفساد وشبهة الملك انتقال الملك إذا حصل في المبيع مفوت، من تغير سوق الشيء، أو تغير بدنه بهلاك أو غيره، أو تعلق حق للغير بالمبيع، كما إذا باعه، أو آجره، أو أعتقه، أو وهبه، فيملك المشترى حينئذٍ بالقيمة.

وقد تقدم قوله: إن لم يكن حوالة أو تلف إلخ.

قال القرافي: قاعدة أهل المذهب أن النهي يدل على الفساد، وتفاريعهم تقتضي أنه يدل على شبهة الصحة.

قال ابن عاشور: قال ابن الحاجب في البيوع من المختصر الفرعي: «والمذهب أن النهي يدل على الفساد»، ولم يعرف فيها خلاف بين المالكية، إلا ما ذكره الشيخ ابن عبد السلام في شرحه مختصر ابن الحاجب عن ابن مسلمة من إمضاء ما اشتمل على فساد مختلف فيه، يرى مخالفنا من العلماء عدم فساده؛ وينبغي تخصيص قول ابن مسلمة بمسائل المعاملات التي يراعى فيها الخلاف، أما العبادات فالنهي فيها يدل على

الفساد إن كان لداخلٍ في العبادة أو لخارجٍ من لوازمها مثل أوقات النهي، فلا تصح ولا يثاب عليها، كما قدمناه عن ابن رشد اهـ.

(وبث للصحة في المدارس معللا بالنهي حبر فارس)

يعني: أن حبر فارس ـ وهو أبو حنيفة ـ قال: إن النهي يقتضي الصحة، معللا بأن النهي عن الشيء يقتضي إمكان وجوده شرعا، وإلا امتنع النهي عنه، كقولك للأعمى: لا تبصر. فيجوز عنده التصرف في المبيع بيعا فاسدا، ووطء الأمة ابتداء، وأكل الطعام، فترتب هذه الآثار عنده بنفس البيع من غير حاجة إلى مفوت.

أما المنهي لعينه كصلاة الحائض وبيع الملاقيح فإنه غير مشروع عنده، ففساده عرضي، أي عرض للنهي حيث استعمل في غير المشروع مجازا عن النفي. وإيضاح ذلك ـ كما في الآيات البينات ـ أن هذا الفعل المنهي عنه منتف أي شرعا، ويعبر عن انتفائه بعبارتين: إحداهما صيغة النفي، نحو: «لا صلاة لحائض»، و«لا بيع للملاقيح»، وهذه العبارة حقيقة، لأنها مستعملة في الموضوع له؛ والثانية صيغة النهي، وهي مجاز، لأنها مستعملة في غير الموضوع له، فإنها لم توضع للنفي اهـ.

ثم هذا فيما هو من جنس المشروع، أما غير المشروع كالزنا فالنهي فيه على حاله. وفساده من خارج.

والمنهي عنه لوصفه كصوم يوم النحر، وبيع درهم بدرهمين، يفيد الصحة للمنهي عنه بدون وصفه، فلو طرحا الزيادة لصح البيع عنده.

وهذا في النهي المطلق، أما النهي المقيد بما يدل على الفساد أو الصحة فيعمل به في ذلك اتفاقا؛ فالأول نحو «**لا يقبل الله صلاة بغير طهور**»[1]، والثاني نحو: «**لا تصروا الغنم، فمن ابتاعها فهو بخير النظرين**» الحديث[2].

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الطهارة «باب وجوب الطهارة للصلاة» (رقم: ٥٣٥).

(٢) تقدم تخريجه.

وقال الشافعي وأحمد: إنه يدل على الفساد؛ فالأئمة الثلاثة طردوا أصولهم بخلاف مالك.

قال البرماوي: وأما المنهي عنه لخارج لكنه وصف لازم، فكالذي قبله في الفساد على الأصح، كالربا، فإنه وصف الزيادة المقارن للعقد اللازم له، وصوم يوم النحر وأيام التشريق، لكونها ضيافة الله تعالى، وهذا معنى لازم لها. ومقابل الأصح قول ثان أنه لا يقتضي الفساد مطلقا، وعزاه ابن الحاجب للأكثرين، وقول ثالث للحنفية أنه يدل على فساد الوصف لا الموصوف المنهي عنه، لكونه مشروعا بدون الوصف، وبنوا على ذلك ما لو باع درهما بدرهمين، ثم طرحا الزيادة أنه يصح العقد.

قلت: ومن هنا يعلم أن ما ينقل عنهم من الفرق بين الفاسد والباطل، أن الباطل ما لم يشرع بأصله ولا وصفه، والفاسد ما شرع بأصله دون وصفه، أن مرادهم أن الباطل هو المنهي عنه لعينه أو جزئه، والفاسد هو المنهي عنه لوصف لازم، لكن يكون الفساد راجعا للوصف لا للموصوف، خلافا لما يتبادر للفهم من الحكم على الأصل بالفساد.

ومن هنا يعلم وجه ما قاله الهندي وابن فورك[1]؛ أن محل الخلاف إنما هو في الفساد بمعنى البطلان، لا على تفرقتهم بين الفساد والبطلان اهـ

قال ابن عاشور: واعلم أن محل الخلاف في أن النهي هل يقتضي الفساد إنما هو هل يقتضي فساد مقارنه المشتمل عليه كالغصب الذي اشتملت عليه الصلاة، والشرط الذي اشتمل عليه البيع، أما الشيء المنهي عنه فلا خلاف في فساده وعدم إجزائه، فإذا كان جزء عبادة أو معاملة فلا خلاف في فساد الماهية التي هو جزؤها، وذلك كالركعة المختلة من

---

(١) هو محمد بن الحسن بن فورك، الإمام الجليل والحبر الذي لا يجارى فقها وأصولا وكلاما ووعظا، قيل: إنه بلغت تصانيفه في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن قريبا من المائة، توفي سنة: (٤٠٦). طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: (١٢٧/٤).

الصلاة، وكون الثمن خمرا في البيع، وكون الزوجة محرما في النكاح، لأن ذلك الفساد لاختلال جزء الماهية، والمعدوم شرعا كالمعدوم حسا؛ وكذا ما اختلت شروطه كصلاة بلا طهارة ونكاح بلا مهر، إنما الخلاف في اشتمال العبادة أو العقد على مقارنٍ منهي عنه، كالأرض المغصوبة للصلاة، والشرط للبيع، والدرهم الثاني في بيع درهم بدرهمين، فمذهبنا فساد المقارن، ومذهب الحنفية أنه إن كان المنهي عنه مقارنا لكنه داخل في الماهية أي مخالط لها أفاد الفساد مع الملك الخبيث أي أن آثاره التي نشأت عنه من قبل الاطلاع عليه أو الحكم بفسخه صحيحة، كبيع الأمة بلا مواضعة، فيلحق الولد، ولكن يجب فسخه؛ وإن كان المنهي عنه مقارنا خارجا يمكن فصله كالدرهم الزائد في الربا، والشرط الحرام في البيع، فلا يقتضي الفساد، بل إنما يفسخ الزائد اهـ.

(والخلف فيما ينتمي للشرع وليس فيما ينتمي للطبع)

يعني: أن الخلاف بين القائل بأنه للفساد والقائل بأنه للصحة إنما هو في الصحة الشرعية التي هي الإذن الشرعي في الإقدام على الفعل، فيشمل الأحكام الشرعية ما عدا التحريم، أي موافقة الإذن.

وليس فيما ينتمي للطبع أي العادة أي ليس الخلاف في الصحة العادية؛ إذ حكى القرافي الاتفاق على أنه ليس في الشريعة منهي عنه ولا مشروع إلا وفيه الصحة العادية.

(الاجزاء والقبول حين نفيا لصحة وضدها قد رويا)

يعني: أنه اختلف هل يدل نفي القبول على الصحة، فقيل: إن نفي القبول يفيد الصحة لظهور النفي في عدم الثواب دون عدم الاعتداد، مثاله قوله ﷺ: **«من أتى عرافا فسأله فصدقه لم تقبل له صلاة أربعين يوما»**[1]،

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب السلام «باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان» (رقم: ٥٨٢١)، بلفظ: **«فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة»**.

وقوله: «**إذا أبق العبد من مواليه لم تقبل له صلاة حتى يرجع إليهم**»[١]. رواهما مسلم؛ ومعلوم أن صلاة سائل العراف والآبق صحيحة، لعدم طلبها منهما ثانية.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ ٱلْأَرْضِ ذَهَبًا﴾، وقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَهُمْ أَن تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَـٰتُهُمْ﴾ الآية، فإنه يفيد الصحة، لظهور النفي في عدم الثواب دون الاعتداد.

قال في الآيات البينات: ولعل معنى كونه للصحة أي أنه يجامعها ولا ينافيها، نقله في الأصل عنه.

وقيل: نفي القبول دليل على الفساد، لظهوره في عدم الاعتداد. ومنه قوله ﷺ: «**لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ**»[٢].

ونفي الإجزاء كنفي القبول، ففيه الخلاف، هل يفيد الفساد أو الصحة؟ بناء الأول على أن الإجزاء الكفاية في سقوط الطلب، وهو الراجح، كقوله ﷺ: «**لا تجزئ صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن**»[٣]؛ وبناء الثاني على أن الإجزاء إسقاط القضاء، فإن ما لا يسقطه بأن يحتاج إلى الفعل ثانيا قد يصح كصلاة فاقد الطهورين اهـ

وقيل: إن نفي الإجزاء أولى بالفساد ذكره السبكي في الجمع، قال المحلي: لتبادر عدم الاعتداد منه إلى الذهن.

وقال الزركشي: لأن الصحة قد توجد حيث لا قبول، بخلاف الإجزاء مع الصحة اهـ

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان «باب تسمية العبد الآبق كافرا» (رقم: ٢٣٠) بلفظ: «**إذا أبق العبد لم تقبل له صلاة**».

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الحيل «باب في الصلاة» (رقم: ٦٩٥٤)، ومسلم في كتاب الطهارة «باب وجوب الطهارة للصلاة» (رقم: ٥٣٧)، برواية: «**لا تقبل صلاة أحدكم.. إلخ**».

(٣) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه بلفظ: «**لا تجزئ صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب**» (رقم: ٤٩٠)، وكذا ابن حبان (رقم: ١٧٩٤ بترتيب ابن بلبان).



العام

ما استغرق الصالح دفعة بلا   حصر من اللفظ كعشر مثلا)

يعني: أن العام هو لفظ يستغرق الصالح له دفعة من غير حصر.

فقولنا: (لفظ) بناء على القول بأن العموم من عوارض الألفاظ دون المعاني، على ما رجحه فيما يأتي، وأما على القول بأنه من عوارض المعاني فيعرف بأنه أمرٌ شامل إلخ.

ومعنى (استغرق) أحاط بجميع المعاني.

وقولنا: (الصالح) أي للدلالة عليها، باعتبار الوضع الذي استعمل اللفظ باعتباره، فلو استعمل اللفظ في معناه الحقيقي كان العبرة بأفراد المعنى الحقيقي، أو في معناه المجازي كان العبرة بأفراده، أو فيهما كان العبرة بأفرادهما؛ لكن لو تحقق الاستغراق لأفراد أحدهما فقط تحقق العموم باعتباره فقط.

وهذا القيد لبيان الواقع، لا للاحتراز، فليس لنا لفظ يتناول ما لا يصلح له، ولكن في هذا القيد تنبيه على أن العموم شمول اللفظ لما صدق عليه من المعاني، كالعقلاء بالنسبة لـ «من»، وغيرهم بالنسبة لـ «ما»، لا بالنسبة لكل شيء قاله الجيزاوي. فعدم استغراق من مثلا لما لا يعقل إنما هو لعدم صلاحيتها له أي عدم صدقها عليه، لا لكونها غير عامة.

والمراد بالصالح جميع الأفراد، ولو فرضا، ليدخل ما لم يتحقق

معناه في الخارج، وما لا يمكن تحققه فيه، وما انحصر معناه في واحد، كالشمس والقمر، أي: ما شأنه أن يكون مستغرقا وإن كان منحصرا في الواقع في واحد.

ومنهم من زاد في الحد: «بوضع واحد»، واعتبار الوضع الواحد، للاحتراز عن المشترك، والذي له حقيقة ومجاز، فإن عمومه لا يقتضي أن يتناول مفهوميه معا. ومن ترك هذا القيد فكأنه نظر إلى أن ما يصلح له المشترك بحسب إطلاق واحد ليس هو جميع أفراد المفهومين، بل أفراد مفهوم واحد قاله السعد.

وبيانه أن المشترك مع قرينة المعنى الواحد لا يصلح لغيره، فصح أنه متناول لجميع ما يصلح له.

وقولنا: (دفعة) بفتح الدال، اسم للمرة، مخرج للنكرة في سياق الإثبات، فإنها تصلح له على سبيل البدل، لا الاستغراق.

وقولنا: (بلا حصر) أي: مستفاد من اللفظ، وذلك بأن لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عددٍ معين، وإلا فالكثير نحو «كل رجل في البلد» محصور، وليس المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت العد، وهذا مخرج لاسم العدد من حيث الآحاد، كعشر، ومثله النكرة المثناة من حيث الآحاد، كرجلين. فدلالة العدد من دلالة الكل على أجزائه، ودلالة العام من دلالة الكلي على جزئياته مستغرقا لها.

وبحث في هذا شهاب الدين عميرة[١] بأن العشرة استغرقت الآحاد، ولا تصلح لها، لأن اللفظ لا يصلح لكل جزء من مدلوله، فلا يحتاج لهذا القيد اهـ. نقله في الأصل.

لكن قال السعد في حاشيته على شرح العضد: إن أريد بصلوحه للجميع أن يكون الجميع جزئيات مفهومه لم يصدق على مثل «الرجال»

---

(١) هو شهاب الدين عميرة البرلسي الشافعي محشي جمع الجوامع، من علماء القرن العاشر. إيضاح المكنون: (٣/٣٦٦).

و«المسلمين» المتناول لكل فرد فرد؛ وإن أريد أن تكون أجزاءه لم يصدق على مثل «الرجل»، و«لا رجل»، ونحو ذلك مما الجميع من جزئياته، لا أجزائه، فتعين أن يراد الأعم، فيصدق على مثل العشرة والمائة من أسماء العدد اهـ.

وقوله (من اللفظ) «من» فيه بيان لـ «ما»، وفيه إشعارٌ بأن العموم من عوارض الألفاظ خاصة، وفي ذلك خلاف أشار إليه الناظم بقوله:

(وهو من عوارض المباني وقيل للألفاظ والمعاني)

ضمير (وهو) راجع إلى العموم المأخوذ من لفظ العام المتقدم. قال العطار في حاشيته: لا العام، وإن كان هو المحدث عنه، لأن العام لفظ، فيكون المعنى: واللفظ العام من عوارض اللفظ العام، وهو فاسد اهـ.

يعني: أن العموم من عوارض أي صفات المباني، أي الألفاظ، أي أنه توصف به الألفاظ فقط حقيقة، لا المعاني، فيقال: لفظ عام؛ ولا يقال: معنى عام، كما للسبكي وغيره، وسواء كان المعنى ذهنيا كالإنسان، أو خارجيا كالمطر؛ كذا مثل المحلي.

قال البناني في حاشيته: قد يقال: لا فرق بين نحو الإنسان ونحو المطر والخصب في أن معنى كل مفهوم كلي غير موجود خارجا، والموجود خارجا جزئياته، إلا أن يكون أراد القصد إلى مجرد التمثيل؛ مع صحة جريان ما قيل في كل في الآخر؛ أو يقال: شمول المطر والخصب الخارجي للأماكن أظهر من شمول الإنسان الخارجي. قاله سم اهـ.

وعروض العموم للفظ إنما هو باعتبار معناه، قال في البديع: بمعنى وقوع الشركة في المفهوم، لا بمعنى الشركة في اللفظ.

قال البرماوي: يريد بذلك أنه ليس المراد بوصف اللفظ بالعموم وصفه مجردا عن المعنى، فإن ذلك لا وجه له، بل المراد وصفه باعتبار معناه. وحاصله أن مدلوله معنى واحد مشترك بين الجزئيات المشخصة، بخلاف المشترك فإنه وضع لكل معنى على حدته مشخصا اهـ.

(وقيل) ـ وهو لابن الحاجب والعضد وغيرهما ـ: للألفاظ والمعاني، فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة، ذهنيا كان كمعنى الإنسان، أو خارجيا كمعنى المطر؛ لما شاع من قولهم: الإنسان يعم الذكر والأنثى، وعم المطر؛ فقيل: هو مجاز، وقيل: هو حقيقة، وهو الصحيح، لأنه شاع وفشا عند أرباب اللغة، دليله قولهم: رحمة عامة، وعادة عامة، وهذه كلها في المعاني لا في الألفاظ.

وقيل بعروض العموم حقيقة في المعنى الذهني، لوجود الشمول لمتعدد فيه، كالإنسان يعم الذكر والأنثى، بخلاف الخارجي، كالمطر والخصب، فإنهما في محل غيرهما في آخر، فاستعمال العموم فيه مجازي، من باب إطلاق الدال على المدلول.

ولعل المراد بالإنسان المعنى الكلي الذي لا وجود له خارجا إلا في أفراده، والمراد بالمطر أفراده الخارجية، وإن كان لكل منهما معنى ذهني ومعنى خارجي.

والمراد بالمعاني المعاني المستقلة التي ليست من مدلولات اللفظ المحكوم بأنه عام، وذلك كالمفهوم ودلالة الاقتضاء كما سيأتي.

قال الطوفي[١] في شرح مختصر الروضة: اعلم أن البحث عن أن العموم من عوارض الألفاظ أو المعاني من رياضيات هذا العلم، لا من ضروراته، حتى لو ترك لم يخل بفائدة، ولهذا كثير من الأصوليين لا يذكره اهـ

(هل نادر في ذي العموم يدخل ومطلق أو لا؟ خلاف ينقل)

النادر هو ما لا يخطر غالبا ببال المتكلم لندرة وقوعه، يعني: أنهم اختلفوا هل الصورة النادرة تدخل في حكم العام، وفي حكم المطلق، أو

(١) هو سليمان بن عبد القوي الطوفي، الفقيه الأصولي المتفنن، صنف تصانيف كثيرة، منها مختصر الروضة وشرحه، توفي عام: ست عشرة وسبعمائة. ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب: (٤٠٤/٤) ط: العبيكان.

لا؟، في ذلك خلاف منقول عن أهل المذهب. وينبني عليه ما أشار إليه الناظم بقوله:

(فما لغير لذة والفيل ومشبه فيه تنافى القيل)

يعني: أن مما ينبني على الخلاف المذكور الخلاف في وجوب الغسل من المني الخارج لغير لذة، أو غير معتادة، والمشهور عدم وجوب الغسل، ومقابله لسحنون وابن شعبان، لدخوله في عموم قوله ﷺ: «**إنما الماء من الماء**»[1].

وكذلك الخلاف في الفيل، هل تجوز المسابقة عليه، لدخوله في إطلاق قوله ﷺ: «**لا سبق إلا في خفٍ أو حافرٍ أو نصل**[2]»، لأنه من ذوات الخف، أو لا، لندرته. والسبق محركة ما يؤخذ في المسابقة.

وكذلك ما أشبه ذلك، كمن أوصى بعتق رقبة، هل يجزئه عتق الخنثى؟، ونحو كل بالغ من عبيدي فهو حر، وفيهم من بلغ في السنة العاشرة.

واستشكل بعض المتأخرين إطلاق الخلاف في هذه المسألة، قال:

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد «باب في السبق» (رقم: ٢٥٧٤)، والترمذي في أبواب الجهاد «باب ما جاء في الرهان والسبق» (رقم: ١٧٠٠) لكن بلفظ: «**لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر**»، وكذا النسائي في كتاب الخيل «باب السبق» (رقم: ٣٥٨٨).

والذي في هذه الروايات «نصل» بالصاد المهملة. قال الإمام البارع في اللغة والفقه المشهور بالمطرزي، تلميذ الزمخشري: والضاد المعجمة تصحيف، إنما ذلك المناضلة والنضال اهـ. انظر كتابه «المغرب في لغة الفقه»: (٤٦٦/١) ط/دار الكتاب العربي. ولينظر ذلك مع ما في حاشية البناني على شرح الزرقاني في باب المسابقة عند ذكر الحديث، قال: النضل بفتح النون وسكون الضاد المعجمة أي السهم اهـ. وقد تبعه الشيخ محنض بابه في ميسره.

لا يتبين لي في كلام الله تعالى؛ لأنه لا تخفى عليه خافية، فكيف يقال: لا يخطر بالبال.

وأجيب بأن المراد إجراء ذلك على ما يعهد في كلام العرب من خطوره بالبال؛ لأن كلام الله ﷻ جار على أسلوب كلام العرب في مخاطبتها، وإن كان فيها ما هو محال في حقه. قاله البرماوي.

(وما من القصد خلا فيه اختلف ....)

يعني أن الصورة غير المقصودة اختلف فيها قول الأصوليين، هل تدخل في العام أم لا؟ حكى خلافهم في ذلك القاضي عبد الوهاب؛ وذلك كما لو وكله على شراء عبيد فلان، وفيهم من يعتق عليه، هل يصح شراؤه أم لا؟ والخلاف فيها مبنيٌّ على الخلاف في اعتبار اللفظ أو القصد إذا اختلفا. ونحو من قال: كل عبد لي فهو حر، وفيهم من دخل في ملكه بغير علمه.

ومحل الخلاف في هذه المسألة والتي قبلها حيث قامت قرينة على عدم قصدهما، فإن قامت قرينة على قصد النادرة دخلت اتفاقا، أو قرينة على قصد انتفاء صورة لم تدخل اتفاقا.

وهي أعم من النادرة، لأن عدم قصدها قد يكون للندور، وقد يكون لقرينة، وإن لم تندر.

وقيل: بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجه، لأن النادر قد يقصد، وقد لا يقصد؛ وغير المقصود قد يندر، وقد لا يندر.

(................ **وقد يجيء بالمجاز متصف)**

يعني: أن اللفظ العام قد يكون مجازا، كأن تقترن بالمجاز أداة عموم، نحو جاءني الأسود الرماة إلا زيدا، خلافا لبعض الحنفية الزاعم أن المجاز لا يكون عاماً، لأنه خلاف الأصل، فيقتصر فيه على محل

الضرورة، وهي تندفع بإرادة بعض الأفراد. ورد بأنه ليس خاصًا بمحل الضرورة اهـ من الأصل.

أقول: ويكفي في رد اختصاصه بالضرورة كثرته، حتى قيل: إنه أغلب من الحقيقة كما تقدم في قوله: (وليس بالغالب في اللغات).

وقد تبع الناظم عبارة السبكي في جمع الجوامع، قال: «وأنه قد يكون مجازا». وقد عدل عنها حلولو في الشرح إلى قوله: المجاز كالحقيقة في أنه قد يكون عامًا. ثم قال: وهذا هو الصحيح، فإنه لم ينقل عن أحد من أئمة اللغة التفصيل اهـ.

قال في تشنيف المسامع في تنبيهه الأول ـ بعد أن قرر المتن بنحو ما لحلولو ـ ما نصه: ظهر بهذا أن العبارة مقلوبة، والصواب أن نقول: وأن المجاز يدخله العموم، فإن صورة المسألة أن يشتمل المجاز على السبب المقتضي للعموم من الألف واللام وغيرها، والمحل قابل للعموم، فهل يجب القول بعمومه عملا بالمقتضي السالم عن المعارض، كما يجب العمل به عند وجوده في الحقيقة، أم لا، لأنه ثبت للضرورة؟ ومن ثم ذكر هذه المسألة صاحب البديع في بحث المجاز، لا في بحث العموم اهـ.

قلت: وكذا في غيره من كتب الحنفية، كالتنقيح والتحرير ومسلَّم الثبوت، كلهم يذكرونها في مبحث المجاز.

قال في مسلّم الثبوت: مسألة: في المجاز عموم إذا لحق به موجب له، كاللام، والإضافة، والوقوع تحت النفي، كالحقيقة تعم لوجود المقتضي وعدم المانع، فقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين**»[1]، أي لا تبيعوا ما يسعه الصاع بما يسعه الصاعان، يعم المكيلات كلها مطعوما وغير مطعوم، فيجري الربا في نحو الجص، ولا يصح تعليل الشافعي الحرمة بالطعم، لأنه يعود على أصله

---

(١) أخرجه أحمد في مسنده من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص (رقم: ٥٨٨٥)، بلفظ: «**لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم.. إلخ**».

بالنقض؛ وروي عن بعض الشافعية أنه لا يعم لأنه ضروري، وهو يتقدر بقدر الضرورة، والعموم أمر زائد فلا يصح اهـ منه ممزوجا بشرح الفواتح.

ونحوه في التلويح، قال بعد أن قرر عموم المجاز ما نصه: ونقل عن بعض الشافعية أنه لا يعم حتى إذا أريد المطعوم اتفاقا لا يثبت غيره من المكيلات، لأن المجاز ضروري، والضرورة تندفع بإرادة بعض الأفراد، فلا يثبت الكل كالمقتضى.

وأجيب بأنه إن أريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال، بمعنى أنه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواه فممنوع، لجواز أن يعدل للمجاز لأغراض سيذكرها مع القدرة على الحقيقة، ولأن للمتكلم في أداء المعنى طريقين: أحدهما حقيقة، والآخر مجاز، يختار أيهما شاء، بل في طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة في الكلام أي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة، ولأن المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار إلى استعمال المجاز؛ وإن أريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى أنه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة، لئلا يلزم إلغاء الكلام وإخلاء اللفظ عن المرام، فلا نسلم أن الضرورة بهذا المعنى تنافي العموم، فإنه يتعلق بدلالة اللفظ وإرادة المتكلم، فعند الضرورة إلى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب أن يحمل على ما قصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة، إن عاماً فعام، وإن خاصًا فخاص. بخلاف المقتضى فإنه لازم عقلي غير ملفوظ، فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير إثبات للعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة اهـ.

وظاهر ما تقدم أن كلا من الحنفية والشافعية ينسب القول بعدم عموم المجاز للآخر، وهو ما يدل على ضعفه.

قال في التلويح: واعلم أن القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية، ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا: «جاءني

الأسود الرماة إلا زيدا»، وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبنيٌّ على ما ثبت عندهم من علية الطعم في باب الربا، لا على عدم عموم المجاز اهـ.

وتعقب في التحرير قوله: «ولا يتأتى نزاع إلخ» بأن الواجد للخلاف مقدم على نافيه لعدم استيعاب النافي عامة المحال اهـ

وقال المقري في قواعده: حاكي الخلاف مقدم على حاكي الإجماع.

قال الطاهر بن عاشور في حواشيه على التنقيح: وفي استدلال التفتازاني نظر؛ لجواز منع عدم المنازعة؛ والأولى في الاستدلال أن يقال: استعمال الألفاظ في مجازاتها الموضوعة بالنوع وارد، لا سبيل إلى إنكاره؛ واستفادة العموم من صيغه في العربية كذلك، فإن اجتمع اللفظ المجاز وصيغة العموم فالقول بتعطيل استفادة العموم منه قول بلا مستند اهـ

(مدلوله كلية إن حكما عليه في التركيب من تكلما)

يعني: أن مدلول العام كلية إن كان محكوما عليه، ولو بحسب المعنى، نحو: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾، والمراد بمدلوله هنا ما صدقاته، أي الألفاظ والصيغ الدالة على العموم، لا المفهوم المعرف بما سبق.

وأما العام قبل التركيب فمدلوله كل الأفراد، لا الحكم على كل فرد.

والمراد الإشارة إلى أن مدلول العام كلية عند الحكم عليه، لا من حيث هو؛ لأن مدلوله من حيث هو المعنى المستغرق، وهو من قبيل التصور، لا الحكم عليه، فإنه من قبيل التصديق اهـ.

وأما قول الأصل: «قولنا: «من جهة الحكم» نعني به محكوما به، نحو الساكن في الدار عبيدي، أو محكوما عليه إلخ..»، فقد قاله العبادي في الآيات البينات. وفيه أن المقصود من المحكوم به مفهومه، لا أفراده، والكلية هي أن يتوجه الحكم إلى كل فرد بالاستقلال؛ والمحمول ليس له أفراد يقصد الحكم عليها، كما هو مقرر في محله.

والتحقيق أن الكلية مدلول قضية العام مع ما حكم به عليه، ومعنى ذلك أن العام إذا وقع في التركيب محكوما عليه فإن الحكم يتعلق بكل فرد فرد من أفراد العام، وسواء كان الحكم إثباتا، كالخبر والأمر، أو سلبا كالنفي والنهي، نحو جاء عبيدي، وما خالفوا، فأكرمهم، ولا تهنهم. لأن الأول جمع معرف بالإضافة، والضمائر عائدة عليه، والعائد على العام عام.

وذلك لأنه لو كان مدلوله كلا أي محكوما فيه على المجموع، لتعذر الاستدلال به في النهي على كل فرد، إذ تبرأ الذمة فيه بكف البعض؛ لأن معناه طلب أن لا يجتمعوا على ذلك الشيء، ولم تزل العلماء يستدلون به عليه كما في: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾.

وهذه الأمثلة الأربعة دلالة كل واحد منها على كل فرد من أفراده دلالة مطابقة، لأن كل واحد في قوة قضايا بعدد أفراده، أي جاء فلان وفلان الخ.. وهكذا بقية الصيغ.

بهذا أجاب المحلي عن سؤال القرافي المشهور عن دلالة العام على أفراده، كدلالة المشركين في قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ على زيد منهم، قال: فليست مطابقة، لأن المطابقة دلالة اللفظ على تمام ما وضع له، ولفظ العموم لم يوضع لزيد فقط، ولا تضمنا، لأن التضمن دلالته على جزء معناه، والجزء لا يصدق إلا إذا كان المسمى كلا، ومدلول لفظ العموم كلية، لا كل، ولا التزاما، لأن دلالة الالتزام على أمر خارج لازم، وزيد ليس خارجا؛ فإما أن يبطل انحصار دلالة اللفظ في الثلاث، وإما أن لا يدل العام على شيء من أفراده.

وقد سبق المحلي إلى هذا الجواب الأصفهاني عصري القرافي في شرح المحصول، حتى قيل: إنه أراد تلخيص كلامه، ولم يسلم ذلك العبادي، قال: بل يجوز قطعا أنه قصد جوابا مستقلا، وإن وافق الأصفهاني في بعض ما ذكر اهـ.

قال البرماوي: وأوضح من هذا ما أشرت إليه في الكلام على

الدلالة أن يقال: الفرد المشخص من أفراد العام دل عليه بالمطابقة من حيث المعنى المشترك فيه، وإن كان لا يدل عليه بخصوصه، فإن ذلك أمر خارجي عن دلالة المتواطئ على جزئيات الكلي، فالاستدلال بالعام على المشخص من أفراده من هذه الحيثية لا من حيث تشخيصه، وهو ظاهر اهـ.

وللقرافي في شرحي التنقيح والمحصول جواب عن استشكاله قال: إن فيه نكادة.

وقد حقق المسألة محمد جعيط في حاشيته على التنقيح ودقق، فقال: مثار نقع هذا الإشكال لهذا الإمام وقع له من توهم **ثلاثة أمور** بنى عليها الاستشكال:

الأول: تركيب المفصل.

الثاني: اشتراك لفظ العموم بين عموم الألفاظ وعموم الأحكام.

الثالث: أن لفظ العام كلية لا كل، وهذا متفرع عن الأمرين السابقين.

بيان الأول أن لنا في القضية التي فيها العموم وصف الموضوع ووصف المحمول، والأول عام وليس بكلية، والثاني كلية وليس بعام.

قولنا مثلا: المشركون مأمور بقتلهم قضية ذات أفراد، تتصف أفرادها بوصفين: الإشراك العام المستغرق المنصب على أفراده انصبابة واحدة، والثاني الأمر بالقتل أي المأمورية، وهذا لا عموم فيه شموليا، إنما عمومه بدلي، فيثبت في كل فرد استقلالا، فخرج أن مجموع القضية عبارة عن أفراد ثبت لها وصفان: الأول عام لا يستقل به واحد دون آخر، والثاني مطلق ثبت فيه الاستقلال؛ فجاء المصنف رحمه الله تعالى وركب هذا المفصل، واعتبر وصف المحمول ثابتا لأفراد العام، وهو تركيب للعام مع

غيره، فأوجب هذا التركيب القول بأنه من باب الكلية، ونشأ عنه خروج دلالته على بعض أفراده عن الدلالات الثلاث.

وبيان الثاني أنه أطلق عموم الألفاظ على عموم الأحكام، لاشتراك لفظ العموم بينهما، فجزم أنه من باب الكلية، واستدل عليه بتعذر الاستدلال بلفظ العموم إن لم نقل بأنه كلية على ثبوت حكمه لكل فرد من أفراده في النفي والنهي.

وبيان الثالث أنه لما ركب المفصل وأطلق عموم الألفاظ على عموم الأحكام قال بأنه كلية.

وهذه الثلاثة التي هي أساس الإشكال مردودة من غير شك ولا احتمال.

أما رد الأول فهو أن يقال للمصنف: إن عنيت بالعام المسؤول عنه وصف المحمول فلا نسلّم أنه عام، بل مطلق لثبوته لآحاده بالاستقلال؛ وإن عنيت المجموع فهو غير عام أيضاً لأنه مركب من العام وغيره، والمركب من العام وغيره ليس بعام؛ وإن عنيت وصف الموضوع فلا نسلم انتفاء التضمن فيه، وقولك: إنه كلية غير مسلم، بل هو كل، إذ العام ثابت لأفراده من غير استقلال، وكل ما كان كذلك فهو كل، وإنما ثبتت الكلية من وصف المحمول الثابت لأفراد العام استقلالا، وهو ليس بعام؛ فإذن ما هو عام ليس بكلية، وما هو كلية فليس بعام؛ والغلط نشأ من إهمال هذا التفصيل.

وأما رد الثاني فقد تقرر أن العموم يطلق على عموم الألفاظ وعموم الأحكام، فعموم الألفاظ هو الذي فيه دلالة التضمن، وفيه يكون المعنى كلًا، وبعضه جزء؛ وعموم الأحكام هو الذي يثبت فيه الحكم لكل فرد، وفيه تكون الكلية، ولا لفظ له ولا دلالة، ويكون في القضايا المركبة، كما أن الأول يكون في الألفاظ المفردة، والمعروف عند الأصوليين هو الأول دون الثاني، بدليل أنهم يقولون: لفظٌ عام ولفظٌ خاص، ويقولون: له صيغ، ولا يقولون: قضية عامة، وقضية خاصة؛ وممن نص على هذا

المعنى ابن الحاج العبدري[١] في شرح المستصفى في أول باب العموم، فمن جملة ما قال: إن الأصوليين لا يعرفون العموم في الحكم، ولهذا لا تراهم يقولون: قضية عامة وقضية خاصة، وإنما يقولون: لفظ عام ولفظ خاص، وكأنهم ينظرون للمحكوم عليه لا الحكم. ثم أعاد الفرق في آخر باب العموم وأكد الوصية عليه، فقال بعد أن ذكره: فافهم الفرق بين كلية الحكم وبين المعنى الكلي، وعموم الحكم والمعنى العام، فإنه مزلقة قدم؛ والأول لا يكون إلا في المركب خبرا كان أو أمرا أو نهيا، والثاني في الألفاظ المفردة اهـ الغرض منه.

وبه تعلم ما في قول القرافي: العام لا يصح أن يدل على بعض أفراده بالتضمن، لأن التضمن فهم الجزء في ضمن الكل، والعام كلية لا كل.

لأنه إن أراد عموم الألفاظ منعنا كون العام كلية لا كلًّا؛ وإن أراد عموم الأحكام سلمنا، لكنه لا يفيده شيئا، لأن الكلام إنما هو في العام بالمعنى الأول، إذ الأول هو مراد الأصوليين دون الثاني.

وأما رد الثالث فيؤخذ من رد الأمرين السابقين، لأن سببه الشبهتان السابقتان، وحيث تبين ردهما انتفت الكلية، وتنتفي أيضاً بإثبات كونه مفردا، لما بين المفرد والمركب من تقابل، وإثبات كونه مفردا يكون بأمورٍ، منها:

أولا: تعريفه، قال في المستصفى: العام عبارة عن اللفظة الواحدة

---

(١) هو محمد بن محمد أبو عبد الله العبدري المعروف بابن الحاج المغربي الفاسي، من عباد الله الصالحين العلماء العاملين، من أصحاب الشيخ أبي محمد بن أبي جمرة، كان فقيها عارفا بمذهب مالك، توفي رحمه الله سنة سبع وثلاثين وسبعمائة. الديباج المذهب: (٣٢١/٢). ولم يذكر شرحه للمستصفى، لكن يعزو له الزركشي في البحر المحيط، وقال في أوله عند كلامه على المستصفى ما نصه: وقد اعتنى به المالكية أيضاً، فشرحه أبو عبد الله العبدري في كتابه المسمى بـ«المستوفى»، ونكت عليه ابن الحاج الإشبيلي وغيره، واختصره ابن رشد. البحر المحيط (١٢/١) يعني الحفيد.

الدالة من جهة واحدة على شيئين فصاعدا، مثل الرجال والمشركين. فتمثيله بالرجال والمشركين صريحٌ في أنه مفرد.

ثانيا: صيغه، فجميع صيغه المعدودة كمن وما وأي إلخ مفردات، لا يمتري في ذلك أحد.

وإذا ثبت كونه مفردا فإنه كل كما صرحوا به، من ذلك قول الفخر الرازي في المحصول في بحث المجاز: وأما تسمية الجزء باسم الكل فكإطلاق لفظ العام وإرادة الخصوص اهـ.

وممن صرح بذلك أيضاً حجة الإسلام الغزالي في المستصفى في غير ما موضع، وشارحه ابن الحاج العبدري، والأبياري في شرح البرهان؛ ومنه قول المحلي: وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب: «مسمياته»، لأن مسمى العام واحد، وهو كل الأفراد.

والنصوص فيها كثيرة، وإن أردت استقصاء النصوص في هذا المقام فعليك برسالة المحقق الشيخ ابن مبارك التي سماها بإنارة الأفهام في تحقيق ما قيل في دلالة العام، وقد نقلنا لك من مهمها طرفا لتتبصر.

وأما كون دلالة العام على بعض أفراده بالتضمن فواضح، لأنه لما تبين أن العام كل، والخاص جزء منه، لزم أن يدل لفظه على جزئه بالتضمن اهـ ملخصا من الحاشية المذكورة.

(وهو على فرد يدل حتما وفهم الاستغراق ليس جزما)
(بل هو عند الجل بالرجحان والقطع فيه مذهب النعمان)

يعني: أن دلالة العام على أصل معناه، من الواحد فيما هو غير جمع، والثلاثة أو الاثنين فيما هو جمع قطعية، لوجوب بقائه عند التخصيص، قال ولي الدين: بلا خلاف. وأما دلالته على كل فرد بخصوصه، بحيث يستغرق جميع الأفراد فليست قطعية. هذا هو المشهور من مذهب الشافعي، قال الأبياري: وهذا هو المختار عندنا اهـ.

وعلى ذلك فدلالة العام القطعية عند الجمهور دلالة إطلاق لا شمول.

وقال جمهور الحنفية: إن دلالته على ثبوت الحكم في جميع ما يتناوله من الأفراد قطعية، للزوم معنى اللفظ له قطعا، حتى يقوم الدليل على خلافه، ومرادهم بالقطع عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل، لا عدم الاحتمال مطلقا، وعلى مذهبهم يمتنع تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد والقياس وغيرهما من المظنونات؛ ويجوز على القول الأول، لأنه لما دخله الاحتمال صار غير قطعي الدلالة، وإن كان قطعي المتن، فيعادله خبر الواحد، لأنه قطعي الدلالة وإن كان غير قطعي المتن، ثم يترجح عليه بأن التخصيص فيه إعمال الدليلين.

وقد وافق بعض الحنفية الجمهور في أنها ظنية. وقال إمام الحرمين: إن أدوات الشرط تدل على الاستغراق دلالة قطعية دون غيرها.

قال في البحر المحيط: وأطلق الأستاذ أبو منصور[1] النقل عن الشافعي ومالك وأبي حنيفة، بأن دلالته على أفراده قطعية، وكذا نقله الغزالي في المنخول عن الشافعي أيضاً.

قال إمام الحرمين وابن القشيري: الذي صح عندنا من مذهب الشافعي أن الصيغة إن تجردت عن القرائن فهي نص في الاستغراق، وإن لم يقطع بانتفاء القرائن فالتردد باق. وجرى عليه الأبياري في «شرح البرهان»، وزاد حكايته عن المعتزلة.

ثم قال الزركشي: ولعل إمام الحرمين في نقله عن الشافعي كونها قطعية أخذه من قوله: إنها نص، وفيه نظر، فإن الشافعي يسمي الظواهر نصوصا، كما نقله الإمام في «البرهان» عنه في موضع آخر، وهذا هو

---

(١) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي الإمام الكبير الأستاذ أبو منصور البغدادي، إمام عظيم القدر جليل المحل كثير العلم حبر لا يساجل في الفقه وأصوله والفرائض والحساب وعلم الكلام، اشتهر اسمه وبعد صيته وحمل عنه العلم أكثر أهل خراسان، مات سنة تسع وعشرين وأربعمائة. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: (١٣٦/٥).

الحق، وإليه يشير كلام ابن السمعاني في «القواطع»، فإنه قال: وعن بعض الحنفية أن العموم نص فيما تناوله من المسميات، وقد سمى الشافعي الظواهر نصوصا في مجاري كلامه، والأولى أن لا يسمي العموم نصًّا، لأنه يحتمل الخصوص، ولأن العموم فيما يدخل فيه من المسميات ليس بأرفع وجوه البيان، ولكن العموم ظاهر في الاستيعاب، لأنه يبتدر إلى الفهم ذلك، مع أنه يحتمل غيره، وهو الخصوص انتهى.

وقد بنى في البحر على الخلاف مسألة نسخ الخاص بالعام، قال: ولهذا قلنا: إن الخاص ينسخ العام، والعامُّ الخاصَّ، لاستوائهما رتبة؛ وعنده يجوز نسخ العام بالخاص، ويمتنع نسخ الخاص بالعام؛ ولهذا قال أصحابنا فيمن أوصى لزيد بخاتم، ثم لعمرو بفصه، في كلام مفصول: الحلقة للأول على الخصوص، والفص بينهما، لأن الأول استحق الفص بوصية عامة للفص والخاتم، والثاني استحق الفص بوصية خاصة، فزاحمه بالمشاركة معه. انتهى.

(ويلزم العموم في الزمان والحال للأفراد والمكان)

أي: يلزم من عموم العام لأفراده عموم الأزمنة والأمكنة والأحوال أي الصفات، إذ لا غنى للأفراد عن هذه الثلاثة، قاله السبكيان والسمعاني.

فقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ الآية أي: كل زانٍ على أي حال كان، من طول أو قصر، وبياض أو سواد، وغير ذلك؛ في أي زمانٍ كان، وفي أي مكانٍ كان، وخص منه المحصن فيرجم.

وقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ يعم كل مشرك، في كل زمانٍ ومكان، وعلى أي حالٍ كان، وخص منه أهل الذمة.

ودلالة العام على عموم هذه الثلاثة دلالة التزام، وسواء كانت الأفراد أشخاصا، كما في الآيتين، أو معاني، كأفراد الضرب في نحو: كل ضرب بغير حق حرام.

(إطلاقه في تلك للقرافي وعمم التقى إذا ينافي)

يعني: أن القرافي وكذا الآمدي والأصبهاني، قالوا: إنه مطلق فيها، لانتفاء صيغة العموم؛ فما خص به العام على الأول مبين للمراد بما أطلق فيه على هذا.

لكن يرد بأن التعميم فيما ذكر من الأحوال والأزمنة والبقاع ليس بالوضع فيحتاج إلى صيغة، بل بالاستلزام، فبطل ما نقله الشارح بعد عن القرافي، يعني قوله: (لانتفاء صيغة العموم فيها) أفاده الشيخ زكريا.

ولما أورد على هذا أنه لا يعمل بعام في هذا الزمن، لأنه قد عمل به في زمن ما، والمطلق يخرج من عهدته بمرة واحدة، أجاب ابن دقيق العيد بعموم الأفراد في المتعلقات إذا كان ما يلزم عليه الإطلاق من الاكتفاء بالمرة ينافي مقتضى صيغة العموم، فيجعله حينئذٍ عامًّا في الثلاثة، محافظة على مقتضى صيغة العموم، لا من حيث أن المطلق يعم؛ فإذا قال: من دخل داري فأعطه درهما، فدخل قوم أول النهار وأعطاهم، لم يجز حرمان غيرهم ممن دخل آخر النهار، لكونه مطلقا فيما ذكر، لما يلزم عليه من إخراج بعض الأشخاص بغير مخصص، ويبقى الاكتفاء في المطلق بمرة محله إذا لم يناف الإطلاق العموم. ذكر ذلك تقي الدين في الكلام على حديث أبي أيوب لما قدم الشام فوجد مراحيض قد بنيت قبل القبلة[1]، وقال: إن أبا أيوب من أهل اللسان والشرع، وقد فهم العموم في الأمكنة من عموم النكرة في سياق النفي من قوله ﷺ: «**لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ولا تستدبروها**»[2]. وقد

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الصلاة «باب قبلة أهل المدينة وأهل الشام والمشرق» (رقم: ٣٩٤)، ومسلم في كتاب الطهارة «باب الاستطابة» (رقم: ٦٠٩).

(٢) الحديث بمعناه في الصحيحين، فقد أخرجه البخاري بلفظ: «**إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يولها ظهره شرقوا أو غربوا**» في كتاب الوضوء، «باب لا تستقبل القبلة ببول ولا غائط إلا عند البناء جدار أو نحوه» (رقم: ١٤٤). ومسلم في كتاب الطهارة «باب الاستطابة» (رقم: ٦٠٩).

نقل مثله السبكي[١] في كتاب «أحكام كل» عن علاء الدين الباجي[٢]، قائلا: إن المراد بكونه مطلقا في الأحوال والأزمنة والبقاع باعتبار الأشخاص الذين عمل به فيهم، لا باعتبار أشخاص آخرين، حتى إذا عمل به في شخص في حالة ما في مكان ما لا يعمل به فيه مرة أخرى، أما في شخصٍ آخر فيعمل به فيه، وإلا يلزم التخصيص في الأشخاص، فالتوفية بالإطلاق أن لا يتكرر ذلك الحكم، فإذا جلد زانٍ لا يجلد ثانيا إلا بزنا آخر، وبه ينجمع كلام من قال مطلق ومن قال عام اهـ.

نعم قال تقي الدين في مصنفه في «كل»[٣]: إن تقرير الباجي المتقدم ـ وكذا ما لابن دقيق العيد في شرح الإلمام ـ قد يعترض عليه بأن عدم تكرار الجلد مثلا معلوم من كون الأمر لا يقتضي التكرار، فإن المطلق هو

---

(١) المراد بالسبكي هنا تقي الدين الوالد، فقد ذكره الولد تاج الدين في عداد مصنفاته، وهو: الإمام تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي الشافعي المفسر الحافظ الأصولي النظار البارع شيخ الإسلام أوحد المجتهدين، وكان محققا مدققا نظارا له في الفقه وغيره الاستنباطات الجليلة والدقائق والقواعد المحررة التي لم يسبق إليها، وصنف نحو مائة وخمسين كتابا مطولا ومختصرا، المختصر منها يشتمل على ما لا يوجد في غيره من تحرير وتدقيق وقاعدة واستنباط، توفي سنة: (٧٥٦). انظر شذرات الذهب: (١٨٠/٦). وانظر طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: (١٣٩/١٠).

أما السبكي صاحب جمع الجوامع ورفع الحاجب والطبقات ومكمل شرح والده المنهاج فهو تاج الدين عبد الوهاب المتوفى سنة (٧٧١). انظر ترجمته في شذرات الذهب: (٣٧٨/٨). ولعله هو المراد عند الإطلاق. **وأما صاحب عروس الأفراح شرح تلخيص المفتاح** فهو أخو التاج المذكور بهاء الدين أبو حامد أحمد المتوفى سنة: (٧٧٣). انظر ترجمته في شذرات الذهب: (٣٨٨/٨).

(٢) هو علي بن محمد بن عبد الرحمن بن خطاب الشيخ الإمام علاء الدين الباجي، إمام الأصوليين في زمانه وفارس ميدانه وله الباع الواسع في المناظرة، وعنه أخذ الشيخ تقي الدين السبكي الأصلين وبه تخرج في المناظرة، وكان شيخ الإسلام تقي الدين ابن دقيق العيد كثير التعظيم له، ويقول له إذا ناداه: «يا إمام»، توفي سنة: (٧١٤). طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: (٣٣٩/١٠).

(٣) المراد بتقي الدين هنا السبكي الوالد صاحب التصنيف المذكور.

الحكم، والعام هو المحكوم عليه، وهما غيران، فلا يصلح أن يكون ذلك تأويلا لقولهم: العام مطلق. قال: فينبغي أن يهذب هذا الجواب، ويجعل العموم والإطلاق في لفظٍ واحد، بأن يقال: المحكوم عليه وهو الزاني مثلا أو المشرك فيه أمران: أحدهما الشخص والثاني الصفة كالزنا والشرك مثلا، فأداة العموم لما دخلت عليه أفادت عموم الشخص لا عموم الصفة، والصفة باقية على إطلاقها، فهذا معنى قولهم: العام في الأشخاص مطلق في الأزمنة والأمكنة والأحوال، أي كل شخص وقع منه زنا حد أو شرك قتل بشرطه، ورجع العموم والإطلاق إلى لفظةٍ واحدةٍ باعتبار مدلولها من الصفة والشخص المتصف بها، ثم إنه مع هذا لا نقول: كون الصفة مطلقة يحمل على بعض مسماها، لأنه يلزم منه إخراج بعض الأشخاص، نعم لو حصل استغراق الأشخاص لم يحافظ مع ذلك على عموم الصفة لإطلاقها. وهكذا الحديث الذي تمسك به الشيخ تقي الدين[1] وهو قوله ﷺ: «**لا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول**»[2] الاستقبال مطلق، وبدخول النهي عليه صار عاما، فكل استقبال منهي عنه، والاستقبال في الشام أو غيره لو أخرج لبطل العموم، فأدرجه في النهي من جهة إرادة العموم لا من جهة عموم موضوعه. اهـ من الإبهاج وشرح البرماوي على ألفيته.

صيغ العموم:

(صيغه كل أو الجميع وقد تلا الذي التي الفروع)

هذا شروع منه رحمه الله تعالى في ذكر صيغ العموم، وقد اختلف في العموم هل له صيغة تخصه حقيقة أم لا؟ قالت المرجئة: لا صيغة له، وقال القاضي أبو بكر بالوقف، لاستعمال صيغه في الخصوص أيضاً؛ وقيل: إنها مشتركة بين العموم والخصوص. وقال الجمهور: إن للعموم صيغا موضوعة له، وهو الصحيح. وهي نحو عشرين، منها: «كل»، وهي

---

(١) أي ابن دقيق العيد.

(٢) تقدم تخريجه.

أقواها، ولهذا قدمها، وهي اسم لاستغراق المضاف إليه منكرا نحو: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾، وجمعا معرفا نحو قوله تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا ﴿٩٥﴾﴾.

قال في مفتاح الوصول: فلذلك احتج أصحابنا على تحريم النبيذ بقوله ﷺ: «**كل شراب أسكر فهو حرام**»[(١)] اهـ

ومنها «جميع»، نحو «جميع القوم جاءوا».

ولا بد في «كل» و«جميع» من إضافتهما للفظ، حتى يحصل العموم فيه.

قال السبكي في شرح المنهاج: لا أدري كيف يستفاد العموم من لفظة «جميع»، فإنها لا تضاف إلا إلى المعرفة، تقول: جميع القوم، وجميع قومك، ولا تقول: جميع قوم، ومع التعريف باللام أو الإضافة يكون التعميم مستفادا منهما، لا من لفظة جميع اهـ.

ونقله الزركشي في البحر، ثم قال: وقد يقال: إن العموم مستفادٌ من «جميع»، والألف واللام لبيان الحقيقة، أو هو مستفاد من الألف واللام، و«جميع» للتأكيد اهـ

وقد أجاب البناني في حاشيته على المحلي بأن المعرفة التي تضاف إليها لا يجب أن تكون من ألفاظ العموم، كما في قولك: جميع العشرة عندي، وجميع زيد حسن، فإنه لا عموم في المضاف إليه اهـ بخ.

وتعقبه الشربيني بأنه قد يقال: هو على معنى جميع أجزاء العشرة وأجزاء زيد، كما نص عليه السعد اهـ.

ومن صيغ العموم الموصولات كالذي والتي وفروعهما، نحو الذي يأتيك أكرمه، والتي تأتيك أكرمها.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء «باب لا يجوز الوضوء بالنبيذ ولا المسكر» (رقم: ٢٤٢)، ومسلم في كتاب الأشربة «باب بيان أن كل مسكر حرام» (رقم: ٥٢١١).

(أيــن وحــيــثــمــا ومــن أي ومــا شــرطــا ووصــلا وسـؤالا أفـهـمـا)

يعني: أن من صيغ العموم «أين» و«حيثما» شرطيتين، وهما للمكان، وتزيد أين بالاستفهام.

ومنها «من» لعموم العاقل، قال في مفتاح الوصول: فلذا احتج بعض أصحابنا على أن الذمي يملك بالإحياء بقوله ﷺ: «**من أحيا أرضا ميتة فهي له**»[1]، والذمي مندرج تحت هذا العموم اهـ.

ومنها «أي» للعاقل وغيره. قال في مفتاح الوصول: ولذلك احتج أصحابنا على أن المرأة العاقلة البالغة إذا عقدت النكاح على نفسها فنكاحها باطل بقوله ﷺ: «**أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل**»[2] اهـ.

ومنها «ما» لغير العاقل. قال في مفتاح الوصول: ولذلك احتج بعض أصحابنا وجمهور العلماء على أن كل ما فضل عن ذوي السهام فهو للعصبة بقوله ﷺ: «**ما أبقت السهام فلأولى عصبة ذكر**»[3] اهـ

وسواء كانت هذه الثلاثة شرطية أو موصولا أو استفهاما.

قال في الأصل: واستشكل جعل الموصول من صيغ العموم، مع اشتراطهم في صلته أن تكون معهودة. وأجيب بأن العهد ليس في

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه الترمذي في أبواب النكاح «باب ما جاء لا نكاح إلا بولي» (رقم: ١١٠٢).

(٣) متفق عليه بلفظ: «**ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فهو لأولى رجل ذكر**» (صحيح البخاري: في كتاب الفرائض، باب ميراث الولد من أبيه وأمه، (رقم: ٦١٣٢)، ومسلم في كتاب الفرائض أيضاً، باب «ألحقوا الفرائض بأهلها»، (رقم: ٤١٤١)، وفي رواية لمسلم: «**فما تركت الفرائض**» (رقم: ٤١٤٢)؛ وأما رواية: «**فلأولى عصبة ذكر**» فقد رفعها الغزالي تبعا لإمام الحرمين، وقال ابن الجوزي في التحقيق: إن هذه اللفظة لا تحفظ، وقال ابن الصلاح: فيها بعد عن الصحة من حيث اللغة، فضلا عن الرواية، فإن العصبة في اللغة اسم للجمع لا للواحد. انظر تلخيص الحبير: (١٧٧/٣).



الموصول، بل في صلته، وقيد العهد فيها لا يسقط عموم الموصول، بل يخصصه. قاله زكرياء اهـ.

وكلام الشيخ زكرياء في حاشيته على المحلي. ونحوه للشيخ خالد الأزهري.

وقد صرح الرضي في شرح الكافية بأن وضع الموصول على أن يتخصص بمضمون الصلة.

قلت: ولعل مراد الرضي ـ والله تعالى أعلم ـ أن الموصول وضع عاما، فـ «من» مثلا موضوعة لكل عاقل، و«ما» لكل ما لا يعقل، وهكذا. . ، لكنها في غالب الاستعمال تكون لأخص مما وضعت له، فمثلا إذا قلنا: يعجبني من يشغل أوقاته بطلب العلم، فإن «من» لم تبق على ما وضعت له من عموم العاقل، فقد خصصتها صلتها ببعض العقلاء؛ وإذا قلت: «اشتر ما يعجبك من الكتب»، لم تبق «ما» عامة فيما لا يعقل، بل تخصصت بصلتها.

فالحاصل أن الموصول عام الوضع، لكنه في الاستعمال يتخصص بصلته، فهو أبدا أخص استعمالاً منه وضعا. ويشير إلى هذا قول العضد: الموصولات مبهمة لا يعلم لماذا هي إلا بالصلة اهـ.

ويكون المراد حينئذٍ بالتخصيص تقليل ما يكون باعتباره الاستغراق، ولعل هذا هو ما أراده الشيخ زكرياء رحمه الله تعالى، ويكون معنى كون قيد العهد في الصلة لا يسقط عموم الموصول، بل يخصصه، أن عمومه لم يعد باعتبار أصل الوضع، بل صار باعتبار ما حصل بالاستعمال، وحينئذٍ يتخصص بصلته.

ويشير إلى هذا قول القرافي في نفائس الأصول: «من» إنما تتناول من اتصف بصلتها، إن كانت خبرية، أو خبرها إن كانت شرطية أو استفهامية، فإن الجملة الواقعة بعدها في الخبرية يعدها النحاة صلة، لا في الشرط والاستفهام، بل يعينونها خبرا اهـ.

وبهذا يتضح معنى قول السبكي في رفع الحاجب ـ وأصله للعضد ـ: إن الموصولات هي التي يثبت لها العموم؛ لأنها مبهمة، والصلات تبين حالها اهـ جوابا عما أوردوا على تعريف الغزالي للعام بأنه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا، فقد أوردوا عليه خروج الموصولات وصلاتها؛ لأنها عامة، وليست بلفظٍ واحد.

وكذا يتضح قول صاحب التقرير والتحبير: وكون المستغرق في الموصولات هو المفرد أظهر من كونه في المحلى هو المفرد، للعلم بأن الصلة هي المفيدة للموصول وصف العموم وأنها ليست بجزء منه اهـ.

فمعنى كونها مفيدة للموصول وصف العموم أنها تبين ما باعتباره يكون الاستغراق.

وإنما حملنا كلام الشيخ زكرياء على هذا، لما يرد عليه لو أبقيناه على ظاهره من إشكال. وذلك لاقتضائه أن للموصول استقلالا عن الصلة في إفادة العموم، وهو ممنوع، فإن الموصول لا تتم دلالته إلا بصلته. ففي نفائس الأصول ما نصه: «قوله: (وأما الاسم الذي يفيد العموم لأجل أنه اقترن به ما يجعله للعموم إلخ..) قلنا: جعله القسم الأول يفيد العموم بنفسه، وهذا القسم إنما يفيد العموم لأجل ما دل عليه مشكل من جهة أن القسم الأول أيضاً لا بد فيه من كلمات تدخل عليه، ففي «من» و«ما» الصلة والخبر، وفي «كل» و«جميع» الإضافة، وفي «متى» و«حيث» و«أي» الإضافة، فلو قلت: «حيث» و«أي» ولم تضفه لشيء لم يفد عموما اهـ.

وهو صريح في أنه لا عموم للموصول دون صلته، فالموصول غير موضوع دون صلته، وقد بين الرضي في شرح الكافية ذلك أكمل بيان. فقد قال: إن تعريف الموصول بوضعه معرفة مشارا به إلى المعهود بين المتكلم والمخاطب بمضمون صلته اهـ

وقال أيضاً: إنما وجب كون الصلة جملة، لأن وضع الموصول على أن يطلقه المتكلم على ما يعتقد أن المخاطب يعرفه بكونه محكوما عليه بحكم معلوم الحصول له إلخ اهـ.

ثم إن أصل الإشكال مبنيٌّ على منافاة العهد للعموم، وقد صرح الزركشي بذلك في البحر، ونصه: تنبيه: جعل الموصولات من صيغ العموم مشكل؛ لأن النحاة صرحوا بأن شرط الصلة أن تكون معهودة معلومة للمخاطب، ولهذا كانت معرفة للموصول، والمعهود لا عموم فيه، كما صرح به ابن الحاجب وغيره اهـ.

لكن ما نسب للنحاة من التصريح بأن الصلة شرطها أن تكون معهودة سيأتي عنهم أن ذلك غير لازم.

أقول: ولو سلم فلا يسلم أن ذلك منافٍ لعموم ما وصل بها؛ وذلك أن العام هو اللفظ المستغرق الصالح له.. إلخ كما هو معلوم، وهذا الحد صادق على الموصول بمعهود، حيث أريد استغراق الأفراد المعهودة؛ فإذا قلت مثلا: حضر درسنا اليوم من حضره بالأمس. فقولك: «من حضره بالأمس» مستغرق لجميع الأفراد التي يصلح هذا اللفظ للدلالة عليها، وهذا هو عين العموم.

ويدل له ما في حاشية يس، ففيها ما نصه: قوله: معهودة أي معلومة للمخاطب. ثم قال: ويشكل تفسير المعهودة بما سبق بأن قضيته أن الموصول واقع على مخصوص معين، وهو خلاف ما اشتهر من أن الموصول من صيغ العموم، خصوصا وكونها معهودة شرط. قال الدنوشري[1]: وقد يجاب عن هذا الإشكال بأن المراد بوقوعه على مخصوص معين أن تعيينه إنما هو باعتبار الصلة، وذلك لا ينافي كونه عاما، أي شاملا لكل ما اتصف بالصلة. فليتأمل ذلك، فإنه دقيق اهـ.

نعم قد تريد بذلك فردا معينا بخصوصه، وحينئذٍ ينتفي العموم، لأن اللفظ قصد به بعض ما يصلح له.

---

(١) هو عبد الله بن عبد الرحمن بن علي بن محمد الدنوشري الشافعي المتوفى سنة: (١٠٢٥)، له حاشية على شرح التوضيح للشيخ خالد. هدية العارفين (٤٧٤/١) ينقل عنه الشيخ يس في حاشيته على التصريح كثيرا.

ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ﴾، فإن العهد فيه منافٍ للعموم، لأن المراد بمن هنا أفراد مخصوصون ذكرهم المفسرون، نص على ذلك ابن الهمام في تحريره وغيره.

وقد أشار إلى هذا النوع من العهد المنافي للعموم خالد الأزهري في الثمار اليوانع، فبعد أن ذكر أن العهد الذي في الصلة لا يسقط عموم الموصول قال ما نصه: اللهم إلا أن يكون الموصول واقعا على شخص معين نحو أحسن إلى زيد الذي قام، فلا عموم اهـ.

قال أبو الحسين البصري في المعتمد: اعلم أن لفظة «من» عامة إذا كانت نكرة في المجازاة والاستفهام، وإذا كانت معرفة خصت. هكذا ذكره شيوخنا. ونحن نقول: إن لفظة «من» لا يستفهم بها إلا أن يقرن بها صفة، فإذا قرن بها صفة عمت كل عاقل له تلك الصفة، سواء كانت معرفة أو نكرة. يقول في الاستفهام: من في الدار؟ فيكون استفهاما عن كل عاقل في الدار. ويقول في المجازاة: «من دخل داري ضربته»، فيعم كل عاقل دخل داره. ويقول في المعرفة: «ضربتُ من ضربتَ يا زيد»، فيعم كل عاقل ضربه زيد. فهي كالنكرة في هذا المعنى، وإنما تفارق النكرة في أنها إن كانت معرفة دخلت على من عرفه المخاطِب والمخاطَب، وليس كذلك إذا كانت نكرة، نحو قوله: «من دخل داري ضربته».

فهو صريح في عدم منافاة العموم للعهد، فقد أشار إلى عهدية الصلة بقوله: «دخلت على من قد عرفه المخاطب والمخاطب»؛ وإلى العموم بقوله: «فيعم كل عاقل ضربه زيد».

ومما يزيد كلامه بيانا، ويوضح أن قول القائل: «ضربتُ من ضربتَ يا زيد» عام في كل عاقل ضربه زيد أن لمن علم أن من الأفراد التي ضربها زيد من لم يشمله ضرب المتكلم أن يعترض مقالته ويكذبها، ويقول له: «هذا كلام غير صحيح، فإن خالدا مثلا لم يعمه ضربك، وقد ضربه زيد». وإذا كان عدم شمول ضربه لخالد يسوِّغ تكذيبه، وينقض حكمه دل

ذلك على أن كلامه كان على العموم، لأن الجزئية السالبة إنما تنقض الموجبة الكلية.

وقد تقدم عن القرافي في نفائس الأصول قوله: «من» إنما تتناول من اتصف بصلتها، إن كانت خبرية، أو خبرها إن كانت شرطية أو استفهامية، فإن الجملة الواقعة بعدها في الخبرية يعدها النحاة صلة، لا في الشرط والاستفهام، بل يعينونها خبرا اهـ.

ومعلوم أن العموم إنما هو شمول اللفظ لما يتناوله على وجهٍ الاستغراق.

وفي المحلي ما نصه: «قول الأسنوي: إن «أيا» و«من» الموصولتين لا يعمان مثل: مررت بأيهم قام، ومررت بمن قام، أي بالذي قام، صحيح في هذا التمثيل ونحوه مما قامت فيه قرينة الخصوص، لا مطلقا».

قال البناني في حاشيته: قوله: «مما قامت فيه قرينة الخصوص» أي: وهي المرور، أي: فهما في هذا المثال ونحوه من العام الذي أريد به الخصوص، للقرينة المذكورة، فلا ينافي أنهما للعموم وضعا؛ على أنه قد يقال: لم لا يجوز أن يكونا في المثال المذكور للعموم، وذكر المرور لا يمنع من ذلك، لجواز أن يكون المرور قد وقع بكل من اتصف بالصلة، فليتأمل اهـ.

وفي حاشية العطار على المحلي نحوه، قال: على أنه قد يقال: إن عهدية الصلة لا تنافي عمومها، فإن قولك: «جاء الذي عندك» شامل لجميع من كان عندك اهـ.

فإن قلت: إن العهد مبطل لعموم المعرف بأل، إذ شرط عمومه تحقق انتفاء الخصوص، فلم لا يكون مبطلا لعموم الموصول أيضاً؟.

فالجواب ـ والله تعالى أعلم ـ أن الحال في المحلين مختلف، فالصالح للدلالة على الأفراد في المعرف بأل هو مدخول الألف واللام، واستغراقه لما يصلح له وعدمه إنما يستفاد من أل، فإن كانت للعهد كان

اللفظ غير مستغرق لما يصلح له، وحينئذٍ لا عموم؛ وإن كانت للاستغراق كان عامًّا. ولا كذلك الحال بالنسبة إلى الصلة، لأن المفيد للعهد هو نفس ما يكون باعتباره اللفظ صالحا للدلالة على الأفراد، فالصلة هي المبينة لحال الموصول كما تقدم عن السبكي والعضد، فإذا كانت معهودة لم تصلح إلا للمعهود، فما لا دلالة لها عليه لا يتناوله الموصول، فإن استغرق الحكم أفراد المعهود كان عامًّا، وإن لم يستغرقه، بل أريد به بعض المعهود، لم يعم، وهو واضح لمن تأمل. والله أعلم.

تنبيه:

ظاهر ما تقدم أن الصلة لا تكون إلا معهودة، وليس كذلك، فقد قال ابن مالك في شرح التسهيل: والمشهور عند النحويين تقييد الجملة الموصول بها بكونها معهودة، وذلك غير لازم، لأن الموصول قد يراد به معهود، فتكون صلته معهودة، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ﴾، وكقول الشاعر:

ألا أيها القلب الذي قاده الهوى   أفق لا أقر الله عينك من قلب

وقد يراد به الجنس، فتوافقه صلته، كقوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً﴾، وكقول الشاعر:

فيسعى إذا أبني ليهدم صالحي   وليس الذي يبني كمن شأنه الهدم

وقد يقصد تعظيم الموصول، فتبهم صلته، كقول الشاعر:

فإن أستطع أغلب، وإن يغلب الهوى   فمثل الذي لاقيت يغلب صاحبه

ومثله قوله ﷻ: ﴿فَغَشِيَهُم مِّنَ ٱلْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ﴾، وقول الشاعر:

وكنت إذا أرسلت طرفك رائدا   لقلبك يوما أتعبتك المناظر
رأيت الذي لا كله أنت قادر   عليه، ولا عن بعضه أنت صابر

انتهى منه.

قال في مفتاح الوصول: ولعموم الموصول احتج بعض أصحابنا على حكاية جميع ألفاظ الأذان بقوله ﷺ: «**إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول**»(١) اهـ

تنبيه: استشكل عموم من وما في الاستفهام مثلا بأنه لو قيل: من في الدار؟ حسن أن يجاب بالمفرد، فيقال: زيد. ولو قيل: ما عندك؟ فتقول: درهم.

وأجاب القرافي بما معناه أن العموم من حيث شموله لكل ما يصلح دخوله فيه، أما الجواب بالواحد فباعتبار الواقع اهـ من البرماوي.

(متى، وقيل: لا. وبعض قيدا ... وما معرفا بأل قد وجدا)
(أو بإضافة إلى المعرف ... إذا تحقق الخصوص قد نفي)

يعني: أن من صيغ العموم «متى» شرطية أو استفهامية. قال ولي الدين في التحرير: قيده ابن الحاجب بالزمان المبهم، حتى لا يصح أن نقول: متى طلعت الشمس فائتني. قال شيخنا جمال الدين: ولم أر هذا الشرط في الكتب المعتمدة اهـ

ويعني بشيخنا الأسنوي، وبالشرط تقييده بالزمان المبهم.

ووجه عمومها في الاستفهام أنها سؤال عن كل زمان، وهكذا في البواقي، وقيل: إن «متى» ليست للعموم، بل بمعنى «إن» و«إذا»، فمدخولها قضية مهملة، وقيل: للعموم إن كانت معها ما. وهذا هو مراد الناظم بقوله: (وبعض قيدا).

قال ولي الدين في التحرير: قال شيخنا جمال الدين رحمه الله: ولقائل أن يقول: لو كانت هذه الصيغ للعموم لكان من قال لامرأته: «متى قمت

(١) الحديث بهذا اللفظ أخرجه مسلم في كتاب الصلاة «باب استحباب القول مثل قول المؤذن لمن سمعه ثم يصلي على النبي ﷺ ثم يسأل الله له الوسيلة» (رقم: ٨٤٩).



أو حيث قمت أو أين قمت فأنت طالق»، يقع عليه الثلاث، كما لو قال «كلما»، وليس كذلك. انتهى.

وفيه نظر، أما أولا فلأن القواعد الأصولية لا يعترض عليها بمخالفة الفروع الفقهية لها، بل ترد إليها الفروع، أو يجاب بمخالفتها لمدركٍ آخر. وأما ثانيا فلأنه لا تلازم بين العموم والتكرار، بل العموم هنا زمن متسع لا يختص الطلاق بجزء منه، وأما حصول التكرار في «كلما» فلدلالة كل على كل فرد فرد، وهذا غير موجود في غيرها من صيغ العموم. والله أعلم اهـ.

وجوابه يشير إلى أن العموم في متى وأين وحيثما إنما هو في الظرف، وأما المعلق عليها، وهو المظروف، فمطلق؛ فإذا قال: متى أو حيثما دخلت الدار فأنت طالق، فهو ملتزم الطلاق في جميع الأزمنة والأمكنة، فإذا لزمته طلقة واحدة فقد وقع ما التزمه من مطلق الطلاق، فلا تلزمه طلقة أخرى، بل تنحل اليمين؛ إذ لا يلزم من عموم الظرف عموم المظروف، كما لو قال: أنت طالق في جميع الأيام طلقة، فالمعلق عليه عام، والمعلق مطلق.

ومن صيغ العموم المعرف بأل، كقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ①﴾. قال في مفتاح الوصول: ولذلك احتج بعض أصحابنا على أن بيع كلب الصيد لا يجوز بقوله ﷺ: «**ثمن الكلب حرام**»[1]، ولفظ «الكلب» عام، لأنه معرف بالألف واللام؛ وكذا احتج بعض أصحابنا أيضاً على أن سؤر الكلب طاهر بما روي أنه ﷺ سئل: أنتوضأ بما أفضلت الحمر؟ قال: «**نعم، وبما أفضلت السباع**»[2]. والكلب سبع، فاندرج في عموم السباع اهـ.

---

(١) أخرجه الطبراني بهذا اللفظ في المعجم الكبير (رقم: ١٢٦٠١) وأوله: «**ثمن الخمر حرام ومهر البغي حرام**»، وهو في صحيح مسلم في كتاب المساقاة «باب تحريم ثمن الكلب» (رقم: ٤٠١٢) بلفظ: «**ثمن الكلب خبيث**».

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب الطهارة «باب سؤر سائر الحيوانات سوى الكلب والخنزير» (٢٤٩/١).

قال ولي الدين في التحرير: يخالف هذا من الفروع أنه إذا حلف بالطلاق وحنث، لا يقع عليه غير واحدة، وكان مقتضى العموم وقوع الثلاث، وهذا سؤال سأل عنه القرافي الشيخ عز الدين بن عبد السلام، وأجاب عنه بأن هذه يمين، فيراعى فيها العرف لا موضوع اللغة. وجوز الشيخ تقي الدين[1] جوابا آخر، وهو أن الطلاق حقيقة واحدة، وهي قطع عصمة النكاح، وليس له أفراد حتى يقال: إنها تندرج في العموم، ولكن مراتبه مختلفة، فقد تكون رجعية، وقد تكون بائنا بينونة صغرى، وقد تكون بائنا بينونة كبرى، فهذه مراتب، فإذا لم يذكر الثلاث ولا نواها لم يحمل إلا على أقل المراتب، لأن الألف واللام لا دلالة لهما على قوة مرتبة أو ضعفها، فلا يحمل إلا على الماهية، وليست آحاد المراتب بمنزلة آحاد العموم حتى يقول بالاستغراق. قال: والأدب مع الشيخ عز الدين الاقتصار على جوابه رحمه الله اهـ.

ومنها المعرف بالإضافة، نحو: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾، قال في مفتاح الوصول: ولهذا احتج أصحابنا على أن صلاة الجماعة لا تتفاضل بالكثرة بقوله ﷺ: «**صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة**»[2]، فحكم بأن صلاة كل جماعة تفضل صلاة كل فذ بهذا العدد المخصوص، ولا يكون ذلك إلا إذا كانت الجماعة كلها في درجة واحدة. ومن ذلك أيضاً احتجاجهم على أن من دخل في النافلة التي يرتبط أولها بآخرها كالصلاة والصيام لا يجوز له قطعها بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾، والنافلة عمل، فاندرجت تحت هذا العموم اهـ.

وسواء كان كل من المعرف بأل وبالإضافة مفردا أو تثنية أو جمعا، مكسرا أو سالما، لكن محل عمومه ما لم يتحقق الخصوص أي العهد،

---

(١) يعني تقي الدين السبكي، فقد نقل جوابه المذكور ولده التاج في الإبهاج.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، «باب: فضل صلاة الجماعة» (رقم: ٦٤٥)؛ ومسلم في كتاب المساجد، «باب: فضل صلاة المساجد وبيان التشديد في التخلف عنها» (رقم: ١٤٧٧)، لكن بلفظ: «**أفضل من صلاة الفذ**».

فإن تحقق صرف إليه اتفاقا، لانتفاء صيغة العموم عنه حينئذٍ؛ وبهذا فارق العام إذا ورد على سبب خاص، حيث لم ينتف عمومه على الراجح، لبقاء صيغته، غايته أنه هل يتخصص به أو لا؟.

وكذا تعريف الحقيقة لا يقتضي العموم، كقول السيد لعبده: اشتر اللحم والخبز، فالمراد حقيقة الجنس، وهو مطلق اللحم والخبز، ولا يريد استغراق الجنس بأن يأتي بجميع أفراد الجنس، ولا يريد به المعهود؛ إذ لا معهود بينهما هنالك.

قال في الأصل: وإنما كان المعرف بقسميه للعموم، لتبادره، والتبادر علامة الحقيقة، وهذا مذهب أكثر أهل الأصول، وعزاه القرافي للمذهب.

وقد احتج مالك على من قال: إن الاعتكاف لا يكون إلا في مسجد بني، بقوله تعالى: ﴿وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ اهـ

وقوله: «مسجد بني» نحوه في مقدمات ابن رشد، قال: ذهب مالك ـ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى ـ في المشهور عنه أن الاعتكاف يصح في كل مسجد، وأنه لا بأس بالاعتكاف في مسجد لا تجمع فيه الجمعة، إذا كان ممن لا تلزمه الجمعة، أو بموضع لا يلزمه منه الإتيان إلى الجمعة، أو كان لا تدركه الجمعة باعتكافه؛ لظاهر قول الله ﷻ: ﴿وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ﴾، إذ عمها ولم يخص منها شيئا دون شيء. وروى ابن عبد الحكم عنه أن الاعتكاف لا يكون إلا في المسجد الجامع، وهو قول جماعة من السلف. وروي عن حذيفة بن اليمان وسعيد بن المسيب أن الاعتكاف لا يكون إلا في مسجد بني، كمسجد النبي ـ ﷺ ـ ومسجد إيلياء، والبيت اهـ.

والظاهر أنه تصحيف «مسجد نبي»، كما يفيده تمثيله، وهي عبارة القاضي عياض في التنبيهات، قال: استدل مالك بهذه الآية على جواز الاعتكاف في سائر المساجد، لقوله: «فعم الله المساجد كلها»، ليرد على من قال من السلف: إنها لا تصح إلا في مسجد نبي، وهو قول حذيفة وسعيد بن المسيب. أو على من قال: لا تصح إلا في مساجد الجماعات،

وهو قول الزهري وبعض الكوفيين، وإن كان قد روي عن مالك هذا القول.

واستقرأ شيوخنا من احتجاجه أن مذهبه القول بالعموم في مسائل أصول الفقه، وهو بين من قوله واستدلاله. وهو مذهب عامة الفقهاء من أصحابنا وغيرهم وكثيرٍ من الأصوليين، وأن لفظ الجمع المكسر من صيغ العموم، ولا سيما إذا عرف بالألف واللام، كقوله هنا: «المساجد»، وهو أجلى صيغ العموم عند القائلين به اهـ.

قال في الأصل: ولا فرق بين جمع التكسير والسلامة، ومثاله في المضاف أيضاً قوله ﷺ في قول المصلي: «**السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين**»: «**إذا قال ذلك أصابت كل عبد صالح في السموات والأرض**»[(١)]، أو كما قال.

وخالف بعض المعتزلة في عمومه، احتمل عهدا أم لا؛ وإمام الحرمين في نفيه عنه إذا احتمل معهودا؛ وهو والغزالي في المفرد إذا لم يكن واحده بالتاء، كالماء.

(وفي سياق النفي منها يذكر إذا بني أو زيد من منكر)
(أو كان صيغة لها النفي لزم ....)

أي: ويذكر من صيغ العموم منكر في سياق النفي، إذا بني مع لا التي لنفي الجنس، نحو: «لا رجل في الدار»، أو زيد «من» قبله، نحو: «ما في الدار من رجل»؛ لأن الحرف الزائد للتأكيد، والعموم كان ظاهرا، فإذا أكد صار نصا؛ أو كان من النكرات الملازمة للنفي، نحو: أحد ونحوها، وقد نظمها ابن بونه في احمراره بقوله:

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الاستئذان «باب السلام اسم من أسماء الله تعالى» (رقم: ٦٢٣٠) بلفظ «**أصاب**»، وفي كتاب الأذان «باب التشهد في الآخرة» (رقم: ٨٣١) بلفظ: «**فإنكم إذا قلتموها أصابت.. إلخ**»، وأخرجه مسلم في كتاب الصلاة «باب التشهد في الصلاة» (رقم: ٨٩٧) بلفظ: «**فإذا قالها أصابت.. إلخ**».

وعظموا بأحد الآحاد ... وأحد في النفي ذو انفراد
بعاقل، ومثله عريب ... كـ«ما هنا من أحد غريب»
ديار، كراب، كتيع، دعوي ... داري، دوري، وطاو، طؤوي
طوري، نمي، أريم، وأرم ... دبي، آبن، وتامور علم
كذاك دبيج، وتؤمور يرد ... ووابر، والنفي في شفر فقد

قال في مفتاح الوصول: ولذلك احتج أصحابنا على أن المال المستفاد لا يضم إلى المال الذي حال حوله بقوله ﷺ: «**لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول**»[1]. وكاحتجاجهم بقوله ﷺ: «**لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل**»[2] على وجوب التبييت في صوم التطوع اهـ.

وقوله: «إذا بني» هو كقول السبكي: «نصا إن بنيت على الفتح». وقد سبقه إلى ذلك القرافي في شرح التنقيح. لكن الذي له في نفائس الأصول وكتابه العقد المنظوم في الخصوص والعموم، هو الإطلاق في اسم «لا» التي لنفي الجنس، سواء كان مبنيا أو معربا.

وفي البرماوي: أن اسم لا العاملة عمل إن سواء بني أو أعرب يفيد العموم اهـ.

قلت: وهو الصواب فيما يظهر، لأن البناء والإعراب أمران لفظيان لا يرجعان للمعنى، مع أن الإطلاق هو مقتضى كلام ابن مالك في التسهيل أيضاً، ولذلك أورد الشهاب عميرة على تقييد السبكي بالمبني كلام ابن مالك.

وقد نقل حلولو عن الأبياري اتفاق النحاة والأصوليين حالة بناء

---

(١) أخرجه ابن ماجه في كتاب الزكاة «باب من استفاد مالا» (رقم: ١٧٩٢).

(٢) أخرجه النسائي في كتاب الصيام «باب النية في الصيام» (رقم: ٢٣٣٨) بلفظ: «**لا صيام لمن لم يجمع قبل الفجر**»، وبلفظ: «**من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له**» (رقم: ٢٣٣٣)، وأبو داود في كتاب الصيام «باب النية في الصوم» (رقم: ٢٤٥٤) بلفظ: «**من لم يجمع قبل الفجر فلا صيام له**».

الاسم، وعزا للنحاة عدم العموم حالة إعرابه، وللأصوليين العموم مطلقا اهـ.

لكن يرد عليه كلام ابن مالك في التسهيل، وهذا نصه: إذا لم تتكرر «لا» وقصد خلوص العموم باسم نكرة يليها غير معمول لغيرها عملت عمل إن، إلا أن الاسم إن لم يكن مضافا ولا شبيها به ركب معها وبني على ما ينصب به اهـ.

قال ابن عقيل في المساعد: فإن لم يقصد لم تعمل عمل إن، بل عمل ليس اهـ.

ولازم قضيته أن عمل «لا» عمل «إن» مستلزم قصد خلوص العموم، إذ هو عكس نقيضه الموافق.

قال الدماميني: ويظهر من كلام بعضهم أن التنصيص على العموم مخصوص بما إذا كان اسمها مبنيا؛ وكلام المصنف صريح في خلافه كما علمت اهـ.

ومراده بالبعض ـ كما في يس على التصريح ـ التاج السبكي.

(.................. وغير ذا لدى القرافي لا يعم)

يعني: أن غير ما ذكر من النكرة في سياق النفي لا يعم كما للقرافي، وقال: إن أكثر إطلاقات الأصوليين والنحاة من أن النكرة في سياق النفي تعم باطل، ونقل عن سيبويه ما يشهد له.

قال ابن عاشور: نقض المصنف دعوى كلية عموم النكرة في سياق النفي بتصريح النحاة بسلب العموم عن بعض النكرات في سياق النفي، وذكر على ذلك ثلاثة شواهد:

الأول: النكرة المعمولة لـ «لا» أخت ليس.

الثاني: كل الواقعة في حيز النفي، وهي نكرة، إذ لا تتعرف.

الثالث: زيادة «من» عند قصد التعميم، فلو كان العموم مستفادا من النفي ما احتيج إلى زيادة «من».

ثم جزم بأن مراد الأصوليين النكرات العامة، نحو أحد وعريب وديار.

قال: ويجاب بأن الأصوليين ما قصدوا أن النكرة حيثما وقعت في سياق النفي عمت، كما أنهم لم يريدوا قصر ذلك على النكرات التي عدها المصنف، بل أرادوا أن النكرة في سياق النفي يعرض لها العموم غالبا، فأطلقوا عبارتهم لأجل الأغلبية اهـ.

(وقيل بالظهور في العموم   وهو مفاد الوضع لا اللزوم)

القائل السبكي، قال: إن ما قال القرافي: إنه لا يعم من النكرة في سياق النفي، إنما هو ظاهر في العموم، ويحتمل الوحدة احتمالا مرجوحا، بخلاف عمومها فيما تقدم، فهي نص.

قال ابن عاشور في حواشي التنقيح موجها كون نفي الوحدة احتمالا مرجوحا: لأن استعمال النكرة في الوحدة دون الجنس مجاز غير مشهور، إذ الاسم يدل على معناه المأخوذ من مادته، وإذا حكم عليه فالمقصود الحكم على ذلك المعنى، وأما دلالته على الوحدة فهو من باب دلالة عدم وجود علامة تثنية أو جمع على أنه باقٍ على الوحدة، لأن التحقيق أن الإفراد ليس مقصودا من وضع الصيغة، بل استفيد من عدم وجود علامة تثنية أو جمع.

ثم قال: إذا تقرر هذا فإذا قصد من الصيغة الإفراد كان استعمالا للفظ في غير ما وضع له، لأنه إن أريد منه حينئذٍ الصيغة مع أصل المعنى ففيه استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، ولذلك كان هذا القصد قليلا في كلامهم محتاجا للقرائن، فلا ينافي وجود هذا الاحتمال عدها في صيغ العموم، فسموا «لا» أخت ليس نافية للجنس على سبيل الظهور، لقصد بيان أرجحية «لا» التبرئة عليها؛ وكلام النحاة لا يجافي هذا، ولم نجد

منهم من قال: إنك إذا رفعت لا تعم، بل قالوا: لا يكون نصا، ولا يلزم أن يكون العام كله نصا، بل منه نص ومنه ظاهر، فدعوى أنها في الرفع للإفراد مردودة اهـ

وقوله: (وهو مفاد الوضع لا اللزوم) أشار به إلى أن دلالة النكرة في سياق النفي على العموم بالوضع، أي المطابقة، بمعنى أن اللفظ وضع لسلب كل فرد من الأفراد، وهذا ما اختاره القرافي.

وقيل: دلالة التزام، وهو لبعض الحنفية، واختاره السبكي، قالوا: إن النفي أولا للماهية، ويلزم منه نفي كل فرد ضرورة؛ وكونه بالوضع هو الموافق لكون قضية العام كلية. وأشار الناظم لفائدة الخلاف المذكور بقوله:

(بالقصد خصص التزاما قد أبى تخصيصه إياه بعض النجبا)

يعني: أن مذهب المالكية والشافعية جواز التخصيص بالقصد أي النية لما دل عليه اللفظ التزاما، وكذا التضمن فيما يظهر، وأحرى مطابقة، خلافا للحنفية، لأن النفي أولا للماهية، وهي شيء واحد، ليس بعام، والتخصيص فرع العموم، والتقييد كالتخصيص.

ويرد بأنه لا مانع من صحة قصد نفي الماهية باعتبار وجودها في بعض أفرادها، ويرد أيضاً بقوله ﷺ: «**وإنما لكل امرىء ما نوى**»[1]، وهذا نوى شيئا، فيكون له.

(ونحو لا شربت أو إن شربا واتفقوا إن مصدر قد جلبا)

يعني أن من صيغ العموم ما كلا شربت أو إن شربت، من كل فعل

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي «باب كيف كان بدء الوحي» (رقم: ١)، ومسلم في كتاب الإمارة «باب إنما الأعمال بالنية» (رقم: ٤٩٢٧) بلفظ: «وإنما لامرئٍ ما نوى».

متعد ليس مقيدا بشيء وقع في سياق النفي أو الشرط، فهو عام في مفعولاته.

فنحو: والله لا شربت؛ يعم جميع المشروبات، أي جميع المفاعيل.

وظاهر النظم قصر ذلك على الفعل المتعدي، وهو قول الغزالي.

ولم يفرق القاضي عبد الوهاب وجماعة بين الفعل المتعدي والقاصر.

قال بعض المصنفين: فجعل القاصر من محل الخلاف هو الحق، لأن نفي الفعل نفي لمصدره، فإذا قلنا: «لا يقوم زيد»، عم النفي أفراد المصدر، فكأنما قلنا: لا قيام لزيد، لأن الفعل يدل بالتضمن على نكرة.

قال الزركشي في البحر: والصواب أنه ـ يعني القاصر ـ يعم كما في نفي المصدر، مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾، ﴿لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا﴾ ﴿وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا﴾، ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾﴾ الآية، ولا ريب أن النفي في هذا وأمثاله للعموم، وأن المفهوم منه أنه نفي للمصدر، كما لو قال: لا حياة ولا موت، ولهذا لو حلف لا يبيع ولا يطلق حنث بأي بيع كان، وأي طلاق كان، لأنه لم يفهم منه إلا نفي أفراد هذا الجنس من البيع أو الطلاق، والأصل في الاستعمال الحقيقة، فوجب أن يكون نفي الفعل حقيقة في عموم نفي جميع المصادر، وهو المطلوب اهـ.

وإذا كانت الأمثلة المذكورة عامة صح تخصيص بعض أفراد العام فيها بالحكم، لإرادته باللفظ، وإخراج ما عداه.

وكذا النكرة في سياق الشرط عند ابن الحاجب والأبياري فإنها تعم، قال السبكي في الإبهاج بعد ما نقل أن إمام الحرمين صرح بأن النكرة في سياق الشرط تعم في قول القائل: من يأتني بمال أُجازِه، فلا يختص هذا بمال، ما نصه: هذا كلامه، ومراده العموم البدلي لا الشمولي، وهو صحيح اهـ.

قال البرماوي: وقد يكون شموليا نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ

﴿ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ﴾ الآية، فإنه شاملٌ لكل واحدٍ منهم.

والنكرة في سياق الامتنان تعم كذلك، كقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾. قاله أبو الطيب.

وقال أبو حنيفة: لا تعميم في المسألتين وضعا، بل فيهما تعميم عقلي، بطريق دلالة الالتزام، فلا يصح التخصيص بالنية، لأن النفي في المنفي والمنع في الشرط لحقيقة الشرب، وإن لزم منه النفي والمنع لجميع المشروبات، والنية لا تؤثر عندهم تخصيصا وتقييدا إلا فيما دل عليه اللفظ بالمطابقة لا بالالتزام.

وقد اتفق الحنفية وغيرهم على العموم وقبول التخصيص بالنية إن أكد الفعل بالمصدر، نحو: لا أكلت أكلا، ونوى شيئا معينا، فلا خلاف أنه لا يحنث بغيره، والتأكيد حجة لنا، إذ فيه إلزام ظاهر، لأن التأكيد مقوّ، لا منشئ حكم، فإذا صح العموم بعده صح قبله. وهذا هو المراد بقوله: «واتفقوا إن مصدر قد جلبا».

قال في الأصل: وعموم الفعل المنفي إذا ذكر مصدره عند أبي حنيفة بالمطابقة لا بالالتزام؛ لقبوله التخصيص بالنية عنده، لكن من العجب قوله بالعموم في هذه بالمطابقة دون النكرة في سياق النفي اهـ.

والأصح تعميم نحو ﴿لَّا يَسۡتَوُۥنَ﴾ من قوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤۡمِنٗا كَمَن كَانَ فَاسِقٗاۚ لَّا يَسۡتَوُۥنَ ١٨﴾، وقوله تعالى: ﴿لَا يَسۡتَوِيٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۚ﴾، فهو لنفي جميع وجوه الاستواء الممكن نفيها، لتضمن الفعل المنفي لمصدرٍ منكر؛ فيكون نكرة في سياق النفي فيعم، أما ما لا يمكن نفيه كالإنسانية مثلا فلا ينتفي الاستواء فيها.

وقيل: لا يعم نظرا إلى أن الاستواء المنفي هو الاشتراك من بعض الوجوه، فهو على هذا من سلب العموم، وعلى الأول من عموم السلب؛ وعلى أن المراد بالفاسق الكافر بدليل مقابلته بالمؤمن لا يلي الكافر أمر ولده المسلم، ولا يقتل المسلم بالذمي، خلافا لأبي حنيفة.

(ونــزلــن تــرك الاســتــفــصــال مــنــزلــة الــعــمــوم فــي الأقــوال)

هذه العبارة للشافعي، يعني: أن ترك الشارع الاستفصال، أي طلب التفصيل في حكاية الأحوال، مع قيام الاحتمال، منزَّل منزلة العموم في الأقوال، والمراد بالحكاية التلفظ، وبالحال حال الشخص، سواء كان الحاكي صاحب الحال أو غيره، وإنما نزل منزلة العموم، لأنه ليس من العام المصطلح عليه، لاختصاصه بالمقال، ومثاله: قوله ﷺ لغيلان بن سلمة[1]، وقد أسلم على عشر نسوة: «**أمسك أربعا وفارق سائرهن**»[2]، ولم يستفصله، هل تزوجهن معا، أو مرتبات؟ فلولا أن الحكم يعم الحالين لما أطلق الجواب، لامتناع الإطلاق في موضع التفصيل المحتاج إليه، ووقع هذا لقيس بن الحارث الأسدي[3]، وعروة بن مسعود الثقفي، وغيرهما.

ومنه حديث فاطمة بنت أبي حبيش[4]، ذكرت أنها كانت تستحاض، فقال لها ﷺ: «**إن دم الحيض أسود يعرف، فإذا كان كذلك فأمسكي عن الصلاة، وإذا كان الآخر فاغتسلي وصلي**»[5]. ولم

---

(١) هو غيلان بن سلمة الثقفي، كان أحد وجوه ثقيف، وقيل: إنه أحد من نزل فيه: ﴿عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾، وقد روى عنه ابن عباس شيئا من شعره. الإصابة: (٢٥٣/٥).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) قال ابن حجر: وقيل: الحارث بن قيس، كذا جاء بالتردد، والثاني أشبه، لأنه قول الجمهور، وجزم بالأول أحمد بن إبراهيم الدورقي وجماعة، وبالثاني البخاري، وابن السكن، وغيرهما. الإصابة: (٣٤٩/٥).

(٤) هي فاطمة بنت أبي حبيش بن المطلب بن أسد بن عبد العزى بن قصي القرشية الأسدية، ثبت ذكرها في الصحيحين. الإصابة: (٢٧٠/٨).

(٥) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة «باب إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة» (رقم: ٢٨٦) لكن بلفظ: «فتوضئي وصلي»، وأصل الحديث في الصحيحين البخاري في كتاب الحيض «باب إقبال الحيض وإدباره» رقم: ٣٢٠ وفيه: «**فاغتسلي وصلي**»، ومسلم «باب المستحاضة وغسلها وصلاتها»، ولفظه: «**فاغسلي عنك الدم وصلي**» برقم: ٧٥٣).

يستفصلها، هل لها عادة أم لا؟ فيكون باعتبار التمييز شاملا للمعتادة وغيرها.

وخالف أبو حنيفة في ذلك، وقال: يكون مجملا، وقد تأول «أمسك أربعا» بجدد نكاحهن في المعية، واستمر على الأربع الأول في الترتيب، لأن نكاح الخامسة وما بعدها فاسد؛ وهو بعيد، وأنكحة الكفار باطلة، وإنما يصححها الإسلام، وإذا كانت باطلة فلا تقرر أربع، فيكون من عداهن يبطل عقده؛ والحديث لم يفصل، وعادة الشارع البيان في تأسيس القواعد وابتداء الأحكام؛ ولم ينقل تجديد نكاح منه ولا من غيره مع كثرتهم وتوفر الدواعي إلى نقله لو وقع. وهو بعيد.

ولو قال: أعتقوا رقبة في الكفارة، ولم يفصل أجزأت الطويلة والقصيرة إلخ، لإطلاق اللفظ، وهذا في الوقائع التي فيها قول، أما التي ليس فيها إلا مجرد فعل فهو قوله:

(قيام الاحتمال في الأفعال قل مجمل مسقط الاستدلال)

يعني: أن قيام الاحتمال المساوي في الأفعال أي أفعال الشارع يورث الإجمال فيها، فيسقط بها الاستدلال على أحد الاحتمالات المتساوية، مثل حديث **«أن النبي ﷺ جمع في المدينة بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء، من غير خوف ولا مطر»**[1]؛ فإنه يحتمل أن يكون لمرض، أو جمعا صوريا بأن يكون أخر الأولى إلى آخر وقتها وعجل الثانية وصلاها عقبها أول وقتها، ولا مرجح لأحد الاحتمالين، فبذلك كان مجملا، لا يستدل به.

ومنه حديث أبي بكرة أنه أدرك النبي ﷺ راكعا، فركع دون الصف، ثم مشى حتى دخل فيه، فقال له النبي ﷺ: **«زادك الله حرصا ولا تعد»**[2].

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين «باب الجمع بين الصلاتين في الحضر» (رقم: ١٦٣٣).

(٢) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الأذان «باب إذا ركع دون الصف» (رقم: ٧٨٣).

فإنه يحتمل أن يكون مشيه إلى الصف ثلاث خطوات فأكثر أو أقل، فلا حجة فيه على جواز المشي في الصلاة مطلقا.

وأصل هذه المسألة للشافعي أيضاً، فقد قال: وقائع الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال وسقط بها الاستدلال، وهذا لأن الفعل لا عموم له.

فبهذا جمع البلقيني بين المسألتين، لأن كلًّا منهما نقلت عن الشافعي، حتى أثبت بعضهم أن له في ذلك قولين، وحمل القرافي الأولى على ما إذا كان الاحتمال في محل الحكم، والثانية على ما إذا كان في دليله. ولم يرتضه ولي الدين العراقي، واختار ما لشيخه البلقيني.

ومحل العموم في الأولى والإجمال في الثانية، حيث تساوت الاحتمالات، فإذا ترجح أحد الاحتمالات وجب العمل به.

(وما أتى للمدح أو للذم يعم عند جل أهل العلم)

يعني: أن العام إذا سيق للمدح، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾﴾، أو سيق للذم، كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾﴾، يعم عند جل أهل العلم، فيثبت به الحكم في جميع متناولاته، لأنه عام بصيغته وضعا، ولا منافاة بين المدح والذم وبين التعميم، فوجب التعميم عملا بمقتضيه السالم عن المعارض.

وقيل: لا يعم، ونقل عن الشافعي، لأنه سيق لقصد المبالغة في الحث والزجر، وقد عهد فيهما التجوز والتوسع، وأن يذكر العام وإن لم يرد عمومه مبالغة وإغراقا. ولهذا منع بعض الشافعية التعلق بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ﴾ الآية في وجوب زكاة الحلي، لأن القصد بذلك إلحاق الذم بمن يكنز الذهب والفضة.

وقيل: يعم، إلا أن يعارضه عام آخر لم يسق لمدح ولا ذم، فيقدم عليه، كقوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾، فإنه لم يسق لمدح، بل لبيان حكم شمول الحرمة لجمع الأختين بملك أو نكاح، مع

قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾، فإنه يقتضي بظاهره إباحة الجمع بين الأختين بملك اليمين، فيقدم الأول.

قال البرماوي: وهذا في الحقيقة عين القول بالعموم؛ لأن غاية المعارضة قرينة تقدم غيره عليه في صورة.

وهذا كقول ابن عاصم في مرتقى الوصول:

وما أتى للمدح أو للذم ... يعم بالخلف لأهل العلم

وليست هذه المسألة مقصورة على ما سيق للمدح أو للذم فقط، بل ذلك خارج مخرج المثال، وإنما الضابط أن كل عام سيق لغرض هل يبقى على عمومه أو يكون ذلك الغرض صارفا له عن العموم؟ فيقال على هذا: قوله ﷺ: «**فيما سقت السماء أو كان عثريا العشر، وما سقي بالنضح نصف العشر**»[1]، مسوق لبيان مقدار الواجب، فلا يكون عامًّا في الخضروات والقثاء. ومن يقول بالعموم يقول: خص بنحو ما رواه الحاكم: «**فأما القثاء والرمان والقصب فعفو، عفا عنه رسول الله ﷺ**»[2]، أو أن هذا الحديث عام قدم على حديث: «**فيما سقت السماء**»، لكونه مسوقا لبيان المقدار اهـ من البرماوي.

(وما به قد خوطب النبي ... تعميمه في المذهب السني)

يعني: أن ما خوطب به النبي ﷺ بخصوصه، نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ﴾الآية، تناوله للأمة من جهة الحكم لا من جهة اللفظ هو المشهور من المذهب. قال الباجي في إحكام الفصول: لأن الشرع قد ورد بالأمر باتباعه

(١) الحديث أخرجه البخاري بلفظ: «**فيما سقت السماء والعيون أو كان عثريا.. إلخ**» في كتاب الزكاة «باب العشر فيما يسقى من ماء السماء والماء الجاري» (رقم: ١٤٨٣) والعَثَري: هو من النخيل الذي يشرب بعروقه من ماء المطر يجتمع في حفيرة. النهاية (١٨٢/٣).

(٢) الحديث أخرجه الحاكم في المستدرك في كتاب الزكاة (رقم: ١٤٥٩)، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وله شاهد بإسناد صحيح».

والاقتداء به، فوجب اتباعه فيما أفرد بالأمر به، إلا أن يدل الدليل على اختصاصه به. والدليل على ذلك أن الصحابة ﷺ كانت تمتثل أفعاله؛ فلو جاز أن يفرد بجميع الأحكام لما جاز أن يستنوا بأفعاله حتى يسألوه؛ وفي علمنا باستنانهم به واقتدائهم بفعله دليل على ما قلناه.

ويدل لذلك أيضاً ما روي أن امرأة سألت أم سلمة عن القبلة للصائم، فقال لها ﷺ: «**هلا أخبرتها أني أقبل وأنا صائم**»[١]. ولو كان ما يفعله ظاهره الاختصاص به لما كان لأم سلمة أن تخبرها بذلك.

قلت: ومما يدل له أيضاً قوله تعالى: ﴿وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ الآية، لقوله: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، فلولا أنه يعمهم خطابه لما احتيج للتصريح بذلك. والله تعالى أعلم. ثم وقفت عليه في الإحكام للآمدي.

وبهذا قال أحمد وأبو حنيفة، وبه احتج في المدونة على أن ردة الزوجة مزيلة للعصمة، لقوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾، وقد أنكرت عائشة على من جعل التخيير طلاقا بقولها: «خير رسول الله ﷺ نساءه، فاخترنه، ولم يعد ذلك طلاقا»[٢]، مع أنه ورد فيه خطاب خاص به، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ﴾ الآية.

وخالف الشافعية، لاختصاص الصيغة به، فلا يشمل غيره إلا بدليل.

ومحل الخلاف ما يمكن فيه إرادة الأمة معه، ولم تقم قرينة على إرادتهم معه، بخلاف ما لا يمكن فيه ذلك، نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ الآية، أو قامت قرينة على إرادتهم معه، نحو: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ الآية.

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الصيام «باب ما جاء في الرخصة في القبلة للصائم» (رقم: ٦٤٢).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الطلاق «باب من خير أزواجه» (رقم: ٥٢٦٢)، ومسلم «باب بيان أن تخييره امرأته لا يكون طلاقا إلا بالنية» (رقم: ٣٦٨٦).

قال الزركشي في البحر المحيط: ويجب أن يكون الخلاف مقيدا بما يمكن أن يكون هو المقصود به ﷺ، أما ما قامت قرينة على أن المقصود بالحكم فيه غيره، وأتي بلفظه لجلالة وقوع المشافهة معه، كما في قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾، فهذا لا مدخل له فيه ﷺ بلا خلاف، وعلى هذا فذكر ابن الحاجب هذه الآية في صورة المسألة ليس بجيد، وكيف يحتج بمخاطبة الأنبياء بذلك وهم معصومون، بل ذلك على سبيل الفرض، والمحال يصح فرضه لغرض اهـ.

ولعل هذه المسألة هي مبنى الخلاف في كثير من خصائص النبي ﷺ المختلف فيها.

(وما يعم يشمل الرسولا وقيل: لا، ولتذكر التفصيلا)

يعني: أن اللفظ العام الوارد على لسان النبي ﷺ، المتناول له لغة، نحو «يا أيها الناس»، بخلاف «يا أيتها الأمة» يشمله من جهة الحكم المستفاد من التركيب، كما شمله من جهة اللغة؛ قال المازري في شرح البرهان: وهو مذهب مشاهير الأصوليين.

قال ابن عاشور: هذه عكس مسألة اندراج العبيد، وهو أن الارتفاع في بعض الأوصاف لا يوجب تنزيه المرتفع عن إرادته من عموم التكليف اهـ.

وقيل: لا يشمله من جهة الحكم مطلقا، لأن علو منصبه يأبى ذلك؛ ولأنه ورد على لسانه للتبليغ لغيره.

قال المازري: وذهبت طائفة إلى أنه غير داخل، لاختصاصه بأحكام لا نشاركه فيها، وهذا باطل، لأن الخصوص في غير محل الخطاب الذي نتكلم عليه لا يقتضي تعدي التخصيص إلى ما سواه مما نحن فيه اهـ.

وهناك قول مفصل، وهو أنه إن اقترن بنحو «بلغ» و«قل» لا يشمله، لظهوره في التبليغ، وإلا فيشمله.

قال المازري: وفصل الصيرفي، وأنكر أبو المعالي هذا التفصيل،

لأن القول في الفصلين جميعا مستند إلى الله سبحانه، والرسول مبلغ خطابه إلينا في الوجهين، فلا معنى للتفرقة اهـ

فجميع الخطابات المنزلة عليه ﷺ على تقدير قل.

قال ابن عاشور: وفائدة هاته المسألة تظهر في معرفة ما خالف فيه فعل النبي ﷺ مقتضى التشريع العام، هل يكون فعله ناسخا أو يحمل على الخصوصية؟ وهذا فيما كان من نصوص عمومات القرآن؛ وأما عمومات السنة فهي تدخل في مسألة المخاطب بالكسر هل يدخل في عموم خطابه.

وقول الجمهور هو الأول، لأن الأصل المساواة في الأحكام، بدليل قوله للذي قال له: «إنك لست مثلنا، إنك قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر»، فقال رسول الله ﷺ: «**والله إني لأتقاكم لله وأعرفكم به**»[1]؛ والخصوصية لا تثبت إلا بقاطع، ولم يزل السلف يعتبرون شمول الشريعة له، ويرجعون في بيان المجملات إلى صورة فعله، وقد تمسكت فاطمة وعلي رضي الله عنهما بآية المواريث، فطالبت بميراثها من رسول الله ﷺ أبا بكر رضي الله تعالى عنه اهـ

ثم قال في مسألة المخاطب بالكسر هل يدخل في عموم خطابه أم لا؟ ما نصه: (قوله ـ يعني القرافي ـ: وكذلك يندرج المخاطب في العموم الذي يتناوله) هذا شمول عرفي، إذ الواضع لم يجعل الكلام شاملا لقائله إلا بقرينة، والمراد بالمخاطب فيه المتكلم ولو لم يكن مخاطبا، وهذا قول الجمهور، وإليه مال البخاري رحمه الله في طالع كتاب الوقف من صحيحه؛ وعندي أن الحجة لهذا القول ما وقع في صحيح البخاري أن النبي ﷺ قال: «**من يشتري بئر رومة فيكون دلوه فيها كدلاء المسلمين؟**»، **فاشتراها**

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الصيام «باب صحة صوم من طلع عليه الفجر وهو جنب» (رقم: ٢٥٩٣) لكن بلفظ: «**والله، إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله، وأعلمكم بما أتقي**».

عثمان رضي الله تعالى عنه ووقفها على المسلمين»[١]، فهو ممتثل لأمر النبي ﷺ الذي منه جعل دلوه فيها كدلاء المسلمين؛ فلا شك أنه علم دخوله في لفظ المسلمين من قوله عند تحبيسها: «إنها حبس على المسلمين»، وإن كان هو الناطق به؛ وهذا في العقود والأخبار، وأما الأوامر فاستثناها جماعة، ويدل لهم أن الأوامر موضوعة للخطاب خاصة اهـ.

قلت: وصريح قول الناظم في باب الأمر: وآمر ولفظه يعم إلخ جريان الخلاف فيها كغيرها.

(والعبد والموجود والذي كفر مشمولة له لدى ذوي النظر)

يعني: أن العبد يتناوله عموم الخطاب بنحو ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ على الصحيح عند السبكي، وإليه ذهب أكثر المالكية والشافعية والحنفية، لأنه من الناس لغة، والأصل عدم النقل، قال الباجي في إحكام الفصول: والذي يدل على صحته أن صلاح الخطاب للعبيد كصلاحه للأحرار، فليس توجهه للأحرار بأولى من توجهه للعبيد اهـ.

وإنما لم يجب عليه الحج والجهاد لدليل منفصل.

قال ابن عاشور في حواشيه: ولا يتوهم أن الانحطاط في بعض الأوصاف مخرج لبعض الأفراد من مدلول العموم اهـ.

وقيل: لا يتناوله، وعزاه الباجي لابن خويز منداد. قال: واحتج من نصره بأن منافع العبد مستحقة لمالكه، فلا يجوز أن يتناوله الأمر المطلق، لأن ذلك منع لسيده من التصرف فيه. والجواب أن سيده إنما يملك تصرفه فيه على وجهٍ مخصوص، ولا يملك منعه من عبادة ربه اهـ.

---

(١) الحديث إلى قوله «فاشتراها عثمان ﷺ» أخرجه البخاري في كتاب المساقاة «باب من رأى صدقة الماء وهبته ووصيته جائزة» قبيل الحديث (رقم: ٢٣٥١).

واحتجوا كذلك بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ الآية، والأمة لا يلزمها إلا قرآن.

ورده الغزالي في المستصفى قائلا: وهذا هوس، لأنه لم يخرج عن معظم التكاليف، وخروجه عن بعضها كخروج المريض والحائض والمسافر، وذلك لا يوجب رفع العموم، فلا يجوز إخراجه إلا بدليلٍ خاص اهـ

وقال الرازي من الحنفية: إن كان لحق الله اندرجوا، وإن كان لحق آدمي لم يندرجوا.

واختار الأبياري في شرح البرهان من الخلاف اندراجهم، ثم قال: نعم إن اقتضى الظاهر اندراجا واقتضت سلطة الملك عدمه نظر في الترجيح، فقد يقوى الاندراج كما في الصلاة والصوم، وقد يترجح الإخراج كالجهاد والحج، وقد تتعارض الجهات فيجري الخلاف كما في صلاة الجمعة؛ فقد اختلف العلماء هل على العبد جمعة أم لا؟. قال: واختلف فيه قول مالك أيضاً؛ ومما اختلف فيه العلماء إقراره بما يتعلق ببدنه اهـ

والخلاف في المسألة في الفروع لا العقائد، ويبنى عليه صحة الاستدلال بنصوص التكاليف على ثبوتها في حقهم، حيث يقع النزاع فيها بين العلماء، كصلاة الجمعة، وإقرار العبد بما يتعلق ببدنه.

وقوله: (والموجود) يعني أن عموم الخطاب يتناول الموجود في زمن الوحي دون من بعدهم، إلا بدليل، لأن الخطاب موضوع في اللغة للمشافهة، وتناوله لمن بعدهم لا من اللغة، بل للعلم من الدين بالضرورة أن الشريعة عامة، قال تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾، وللإجماع على تكليفهم بما كلف به الموجودون.

وقالت الحنابلة: يتناولهم بالصيغة أيضاً، لمساواتهم للموجودين في حكمه إجماعا. وأجيب بأن المساواة لدليلٍ آخر، وهو مستند الإجماع.

قال ابن عاشور: (قوله: وخطاب المشافهة) أي المواجهة، وهو المشتمل على علامات الخطاب، كالنداء في ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾، والكاف في نحو ﴿عَلَيۡكُمۡ﴾، ﴿وَٱجۡتَنِبُواْ قَوۡلَ ٱلزُّورِ﴾؛ واحترز به عن نحو ﴿لِيُنفِقۡ ذُو سَعَةٖ مِّن سَعَتِهِۦۖ﴾، وعن نحو «وإن امرأة خافت من بعلها»، وغير ذلك مما هو صريح في شموله لكل من تحقق فيه الوصف اهـ.

ويتناول الخطاب كذلك الكافرين، بناء على تكليفهم بفروع الشريعة، وقد تقدم ما في ذلك. وأما في الأصول فلا خلاف في دخولهم.

(وما شمول «من» للانثى جنف وفي شبيه «المسلمين» اختلفوا)

يعني: أن «من» شرطية كانت أو استفهامية أو موصولة أو موصوفة أو تامة تتناول الأنثى؛ قال إمام الحرمين[1]: باتفاق كل من ينسب للتحقيق، خلافا لشرذمة من الحنفية، فقالوا في قوله ﷺ: «**من بدل دينه فاقتلوه**»[2]. لا يتناول النساء، فلا تقتل المرتدة.

ومنه حديث مسلم: «**من اطَّلع في بيت قوم بغير إذْنِهِمْ فقد حَلَّ لهم أن يَفْقَؤُوا عينه**»[3]، فلو نظرت امرأة بيت أجنبي جاز له فقؤها على الأول، لا على الثاني؛ وقيل: لا يجوز عليهما لأن المرأة لا يستتر منها. قاله الشربيني في شرحه.

ودليل الأكثر: ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ﴾ الآية، فلولا تناولها لهن وضعا لم تبين بالقسمين، وقوله ﷺ: «**لا ينظر الله إلى من جر ثوبه خيلاء**»[4]. فقالت أم سلمة: كيف تصنع النساء بذيولهن؟،

---

(١) لكن إمام الحرمين قيد «من» بالشرطية، كما في الغيث الهامع.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد «باب لا يعذب بعذاب الله» (رقم: ٣٠١٧).

(٣) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الآداب «باب تحريم النظر في بيت غيره» (رقم: ٥٦٤٢).

(٤) أخرجه الترمذي في أبواب اللباس «باب ما جاء في جر ذيول النساء» (رقم: ١٧٣١)، والنسائي في كتاب الزينة «باب ذيول النساء» (رقم: ٥٣٣٨).

ففهمت دخولهن في «من»، وأقرها ﷺ على ذلك. ومن قال: «من دخل داري فهو حر» عتق الإماء إذا دخلنها اتفاقا.

وقوله: (جنف) أي ميل عن الحق.

وقوله: (وفي شبيه المسلمين) يعني: من كل ما هو بحسب المادة موضوع للرجال والنساء، وبحسب الصيغة للذكور، كجمع المذكر السالم، فقد اختلفوا فيه، هل يدخل فيه النساء ظاهرا، أم لا؟

قال في التنقيح: والصحيح عندنا اندراج النساء في خطاب الذكور، قاله القاضي عبد الوهاب اهـ.

قال في الأصل: وكذا الحنابلة، وصححه بعض الشافعية، لأنهن شقائق الرجال في الأحكام، إلا ما دل دليل على تخصيصه بالذكور.

والأصح عند السبكي عدم دخولهن فيه ظاهرا، وإنما يدخلن فيه بقرينة تغليب الذكور، وبعدم دخولهن فيه قال القاضي والباجي وأكثر الأصوليين، واختاره ابن الحاجب اهـ.

وقال المازري في شرح البرهان: إن القول بعدم الدخول هو اختيار جماعة الحذاق من مشاهير المتكلمين والفقهاء، وهو الذي نصره القاضي عبد الوهاب اهـ فلينظر هذا مع ما تقدم عن القرافي.

قال المازري: ونصر ابن خويز منداد من أصحابنا القول الآخر، وهو دخولهن في الخطاب، وبه قال ابن داود وغيره اهـ.

واستدل من قال بعدم الدخول بما روي أن أم سلمة ﵂ قالت: إن النساء قلن: «ما بال النساء لا يذكرن في القرآن؟»، وفي بعض الروايات: «ما نرى يذكر إلا الرجال»، فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ، فنزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ﴾ الآية[1].

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك في كتاب التفسير «سورة الأحزاب» (رقم: ٣٦١٧)، والنسائي في سننه الكبرى (رقم: ١١٣٤٠).

فلو كان جمع الرجال يدخل فيه النساء لما سألن، ولا كان يقرهن على ذلك، ولكان لا يخفى عليهن ذلك، لأنهن من أهل اللسان.

والذي يظهر أن قولها: «ما بال النساء لا يذكرن في القرآن»، أرادت ذكرا يخصهن. والله تعالى أعلم.

ثم وقفت على ذلك، ففي مسلّم الثبوت: وأورد بحمله على عدم الذكر استقلالا اهـ.

ونحوه للأسمندي في بذل النظر، قال: إلا أن لقائل أن يقول: إن شكايتهن أنهن لم يفردن بخطاب تشريفا لهن، لأن ذلك لا يحصل بدخولهن تحت خطاب الرجال تبعا اهـ.

والخلاف في ظهور التناول، وأن اللفظ إذا أطلق عليهما فهل هو حقيقة فيهما، أو مجاز؟، لا في صحة التناول، لقوله تعالى: ﴿لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، ﴿وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ﴾.

ومن المتنازع فيه نحو صوام وقوام من جموع التكسير الخاصة بالذكور، والواو في نحو «فعلوا» مما يغلب فيه المذكر. وليس النزاع في نحو الرجال من الصيغ المختصة بالذكور بحسب المادة، لانتفائه اتفاقا، ولا في نحو الناس، و«من» و«ما» مما هو موضوع لهما، لثبوته اتفاقا.

وعلى عدم الدخول لو وقف على بني زيد لا تدخل فيه البنات.

قال المازري في شرح البرهان: وإنما نشأ الخلاف من ورود صورة اتفق عليها النحاة، وهي تغليب المذكر على المؤنث في الجمع، فاغتر قوم بهذا، فأخذوه عنهم على إطلاقه، فقالوا بدخول النساء في الخطاب، وليس الأمر كما ظنوه، وإنما ذكرت النحاة تعليم المتكلم كيفية النطق إذا أراد أن يعبر عن نساء ورجال، وقد علموه أن علامة الجمع فيهم مختلفة، فعلموه تعليما ثانيا، وهو أن يغلب المذكر إذا قصد إلى العبارة عن جماعة نساء ورجال؛ ولم يذكروا أن اللفظة عند إطلاقها موضوعة لتناول الجميع؛ فشتان بين تعليم القاصد إلى التعبير عن الجمع كيف ينطق، وبين الحكم

على مقتضى لفظة لا يعلم قصد مطلقها اهـ.

(وعمم المجموع للأنواع إذا بمن جر على نزاع)

يعني: أن الجمع المعرف بأل أو الإضافة، وكذا أسماء العدد لأنها عامة معنى، إذا جر بمن التبعيضية، اختلف فيه، هل يعم أنواعه، نظرا لمدلول العام من أنه كلية، نحو قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ فإنه يقتضي الأخذ من كل نوع من مال كل واحد، وهذا هو مذهب الجمهور، وقيل: يقتضي الأخذ من نوع واحد من مال كل واحد، واختاره القرافي وابن الحاجب، لأن صيغة التبعيض تبطل صيغة العموم في ذلك الحكم المتبعض، لأن من للتبعيض، وهو يصدق ببعض مدخولها، وهو نوع واحد. وأجيب بأن التبعيض في العام يكون باعتبار كل جزئي من جزئياته. فالأول ناظر إلى الجميع، والثاني ناظر إلى المجموع. وينبني على الخلاف ما أشار إليه بقوله:

(كمن علوم ألق بالتفصيل للفقه والتفسير والأصول)

أي: إذا شرط على المدرس أن يلقي كل يوم درسا من علوم الفقه والتفسير والأصول، هل يجب عليه أن يلقي كل يوم من كل واحد منها؟ أو يكفيه أن يلقي من واحد منها.

وقد ذكر الأسنوي من فروع هذه المسألة الاستدلال بقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ على ما وقع الخلاف في وجوب الزكاة فيه كالخيل ونحوها.

(والمقتضى أعم جلُّ السلف كذاك مفهوم بلا مختلَف)

المقتضي بصيغة اسم الفاعل ما لا يستقيم كلاما إلا بتقدير، وذلك التقدير هو المقتضى بصيغة اسم المفعول، فالمقتضي إذا كان ثمة تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فجل السلف من المالكية والشافعية، يجعلونه عاما في تلك الأمور، حذرا من الإجمال؛ وقال ابن الحاجب

والغزالي وغيرهما: إنه لا عموم له في مقتضاه، لاندفاع الضرورة بواحد منها، فلا يقدر الجميع، بل يقدر واحد بدليل، فإن لم يوجد دليل معين يكون مجملا بينها، مثاله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾، والأحكام لا تتعلق بالذوات، فيقدر مضاف، كـ «أكل» أو «شرب لبن» الميتة، فيقدر التناول الشامل للكل. وقيل: العموم في إضافة الأحكام إلى الأعيان من جهة العرف، نحو ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾، نقله العرف من تحريم العين إلى تحريم جميع الاستمتاعات؛ لكن الإضمار خير من النقل.

ومن عموم المقتضى حديث: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[1]، فاقتضى بظاهره رفع الخطإ وما معه عن جميع الأمة؛ وهذا متعذر، فوجب إضمار المؤاخذة أو الضمان أو العقوبة؛ فقدرنا المؤاخذة لفهمها عرفا من مثله؛ وقيل: يقدر جميعها، ويسمى ذلك المقدر المقتضى بالفتح، لأنه أمر اقتضاه النص لتوقف صحته عليه.

قال السعد: المشهور في عبارة القوم أن المقتضى بلفظ اسم المفعول لا عموم له، وبه يشعر كلام الآمدي حيث قال: المقتضى هو ما أضمر ضرورة صدق المتكلم لا عموم له، وعدل عنه المصنف ـ يعني ابن الحاجب ـ لأن ما أضمر قد يكون عامًّا، على ما صرح به، حيث قال: «أما إذا تعين أحدها بدليل كان كظهوره»، أي في العموم والخصوص. والشارح المحقق جعل المقتضي على لفظ اسم الفاعل ليصح تفسيره بما احتمل أحد تقديرات لاستقامة الكلام، ويصح أنه لا عموم له في الجميع، أي في جميع التقديرات، يعني: أنه لا يقدر لاستقامة الكلام جميع المحتملات اهـ.

وقوله: (كذاك مفهوم) أي موافقة أو مخالفة، فإنه يعم، نحو: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ﴾ الآية، نقلهما العرف إلى

---

(١) تقدم تخريجه.

تحريم جميع الإيذاءات والإتلافات، وقوله ﷺ: «مطل الغني ظلم»[(١)] أي بخلاف غيره، فاللفظ الدال على المفهومين عام بواسطة العرف في الأول، والعقل في الثاني.

قال في التنقيح: وقال الغزالي: المفهوم لا عموم له اهـ.

وقال الآمدي ومن تبعه: إن الخلاف في أن المفهوم له عموم لا يتحقق، لأن مفهوم المخالفة عام فيما سوى المنطوق به، لا يختلفون فيه أيضاً؛ وقال صاحب المحصول: إن عنى أنه لا يسمى عامًّا لفظيا فقريب، وإن عنى أنه لا يفيد انتفاء عموم الحكم فدليل كون المفهوم حجة ينفيه اهـ.

قال ابن عاشور في حواشيه: كون المفهوم إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه يقتضي لا محالة أنه عام لكل فرد من أفراد المسكوت عنه المشار إليها باللفظ المنطوق به، وهو القيد الذي له المفهوم؛ فمن خالف في حجية المفهوم يمكنه أن يقول: إنه لا عموم له، ويحمل ما يقع من اعتبار المفهوم في بعض الأحكام على الجزئية لعوارض خارجية، كما اعتبره الحنفية في بعض المواضع لأدلة أخرى، لا لكونه حجة. وأما من يقول بحجيته فلا يسعه إلا اعتبار عمومه لسائر أفراد المسكوت عنه، فلذلك قال المصنف: «فدليل كون المفهوم حجة ينفيه»؛ والغزالي من القائلين بحجيته المناضلين عنها، وذلك يستلزم اعتبار عمومه، وينفي أن يعني أنه لا يفيد عموم انتفاء الحكم، ويعين أن تكون مخالفته في ذلك راجعة للخلاف في التسمية. هذا تقرير كلام الإمام، ولذلك قال في جمع الجوامع: والخلاف في كونه لا عموم له لفظي اهـ.

تنبيه: ذكر البيانيون من صيغ العموم حذف المعمول، نحو: «زيد يعطي ويمنع»، وكقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾ أي كل أحد؛ قال السيوطي في عقود الجمان:

---

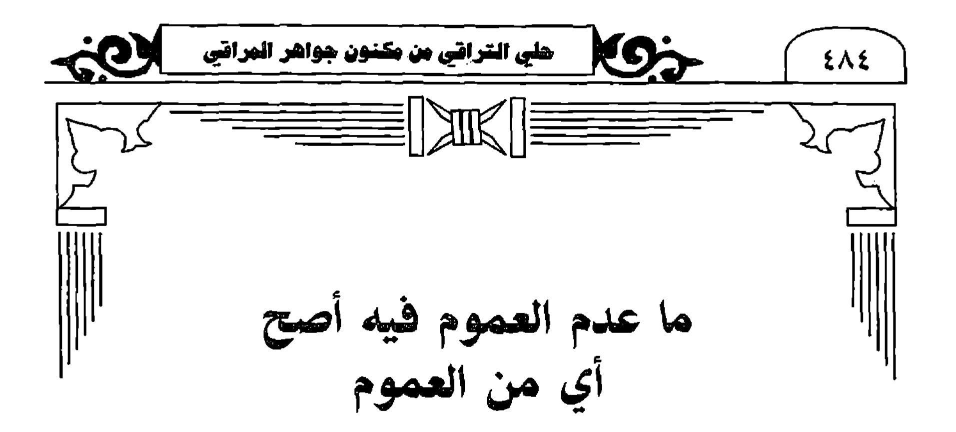
(١) تقدم تخريجه.

كذا إفادة العموم بالكلام   كقوله: يدعو إلى دار السلام

ولم يذكره الأصوليون. قال الزركشي في البحر: وفيه بحث، فإن ذلك إنما أخذ من القرائن، وحينئذٍ فإن دلت القرينة على أن المقدر يجب أن يكون عاماً فالتعميم من عموم المقدر، سواء ذكر أو حذف، وإلا فلا دلالة على التعميم، فالظاهر أن العموم فيما ذكر إنما هو لدلالة القرينة على أن المقدر عام، والحذف إنما هو لمجرد الاقتضاء لا التعميم اهـ.

قول الناظم: «بلا مختلف» بفتح اللام، أي اختلاف، ومراده نفي الخلاف حقيقة، فلا ينافي وجود خلاف يرجع إلى اللفظ.





ما عدم العموم فيه أصح
أي من العموم

(منه منكر الجموع عرفا وكان والذي عليه انعطفا)

يعني: أن مما عدم العموم فيه أصح الجمع المنكر في الإثبات، نحو جاء عبيد لزيد، فيحمل على أقل الجمع، وهو ثلاثة، أو اثنان؛ ولهذا اتفق على أنه لو قال: عندي دراهم، لم يلزمه أكثر من ثلاثة؛ ولو حلف ليتصدقن بدراهم، تصدق بثلاثة، وهكذا في النذر والوصية، وهذا هو مذهب الجمهور، وحمله الجبائي من المعتزلة على العموم، لأنه حمل له على جميع حقائقه، فهو أولى، وأجيب أن حقيقته واحدة، وهي القدر المشترك بين الجموع، وأما أفراد الجموع فهي محال لحقيقته، لا حقائقه؛ ويوافق الجمهور إذا منع مانع، نحو: «رأيت رجالا» على حمله على أقل الجمع.

قال الشوشاوي: والمراد بالجمع هنا جمع الكثرة، وأما جمع القلة فلا يتصور فيه الخلاف؛ لأنه ظاهر في العشرة فما دونها فلا عموم له اهـ.

ومما قيل بعمومه، وعدمه أصح «كان» في الإثبات، وأحرى غيرها من الأفعال المثبتة، كالنكرة المثبتة، إلا أن تكون مسوقة للامتنان، فتعم، كقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾، فقولنا: «كان رسول الله ﷺ يجمع بين الصلاتين في السفر» لا يعم أقسام الجمع.

وهل تفيد «كان» مع المضارع التكرار لغة، وهو للقاضي وظاهر كلام ابن الحاجب، أو عرفا، وهو لعبد الجبار، إذ لا يقال ذلك عند صدور الفعل مرة؛ أو لا تفيده مطلقا، وهو اختيار الفخر، أقوال.

والتحقيق عند الكمال أن المفيد له المضارع المفيد للاستمرار، و«كان» للدلالة على مضي ذلك المعنى، والتكرار غير العموم، لأن العموم للأنواع، وغاية ما يفيد التكرار العموم في الأزمان، وليس الكلام فيه، بل في عموم الفعل لأقسامه.

وقد لا تفيد التكرار كقول جابر بن عبد الله ﷺ: «كنا نتمتع مع رسول الله ﷺ بالعمرة، فنذبح البقرة عن سبعة»[١]. رواه مسلم. لأن إحرامهم متمتعين إنما كان في حجة الوداع.

وأما غيرها من الأفعال المثبتة فقد حكى الزجاجي إجماع النحاة على أن الأفعال نكرات؛ لأن كل فعل له فاعل يكون به جملة، والجمل نكرات، ولذلك لا يضاف الفعل؛ لانتفاء فائدة الإضافة من الجمل، وإن أضيف إليها فلكونها حلت محل المفرد، فلا عموم فيها اهـ من البرماوي.

ومما قيل بعمومه والأصح عدمه المعطوف على العام، ومقابله للحنفية، نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ الآية، ثم قال: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾، فهذا الضمير لا يلزم أن يكون عامًّا في جميع ما ذكر، فإن العطف معناه التشريك في الحكم الذي سيق له الكلام فقط، فالضمير خاص بالرجعيات، لاستواء الزوج والأجنبي في البائن. هـ

قال ابن عاشور: وظاهر أن المعطوف في هذا المثال هو البعولة، ولا شك أنه عام، لأنه جمع مضاف، فلم يفد المثال شيئا، والمصنف فرض تصوير احتمال العموم في الضمير المضاف إليه، ومن المعلوم أنه ليس هو المعطوف، فالتمثيل بالآية لهاته المسألة سَهْوٌ صريحٌ اتبع فيه

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الحج «باب جواز الاشتراك في الهدي وإجزاء البدنة والبقرة كل واحد منهما عن سبعة» (رقم: ٣١٩٠).

المصنف شرف الدين ابن التلمساني في تذييلٍ ذيل به المسألة الرابعة من باب العموم من شرحه للمعالم، ذكر فيه أمورا ظن إفادتها العموم، وليست منه.

والحق أن هاته الآية يمثل بها لمسألة أن رجوع الضمير إلى بعض الأفراد لا يخصص العام الذي هو مرجع الضمير؛ اللهم إلا أن يكون مراد ابن التلمساني من العطف معنى مطلق ذكر الشيء بعد آخر، فيكون المراد من المسألة أن ذكر شيء بعد شيء هل يقتضي مساواته له فيما ثبت له من الأحكام، فتندرج تحته مسائل، وهي عطف الخاص على العام وعكسها ورجوع الضمير إلى البعض وذكر بعض أفراد العام، والجمهور على منع المساواة في جميع هاته الصور، وعليه فيصح مثال ابن التلمساني على ضربٍ من التكلف، مع أنه لم يسبقه غيره إلى هذا العنوان بهذا المعنى، ولا يبقى لمسألة رجوع الضمير مثال يخصها، ولا يحتمل هذا التأويل كلام المصنف، لقوله: لأن العطف مقتضاه التشريك في الحكم، فذلك صريح أنه أراد العطف الاصطلاحي.

وأما مثال هذه المسألة فما سيأتي للمصنف فيما ليس من المخصصات، وذلك قوله: «**لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده**»[1]، بناء على أنه عطف مفرد على مفرد أي عطف ذو عهد على مسلم، فيكون «مسلم» مرادا به العموم، وذو عهد ليس كذلك بل يختص بالذي قتل حربيا، لأن المعاهد يقتل بالذمي. أو بناء على أنه من عطف الجملة على الجملة، والمراد بالمعطوف ما يشمل جزء الجملة المعطوفة، وفي الجملة المعطوفة حذف متعلق دل عليه المتعلق المذكور في الجملة المعطوف عليها، وهو «بكافر»، الملفوظ به عامًّا، و«بكافر» المقدر خاص بالحربي؛ ولا يلزم من عموم الأول عموم الثاني.

---

(١) هذا طرف من حديث أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الجهاد «باب في السرية ترد على أهل العسكر» (رقم: ٢٧٥١) لكن بلفظ: «**لا يقتل مؤمن**»، وكذا للنسائي في كتاب القسامة «باب القود بين الأحرار والمماليك في النفس» (رقم: ٤٧٣٧).

ولم يذكر المصنف مخالفا في هاته المسألة مع أن التعرض لها مشعرٌ بالرد على مخالف فيها؛ ونقل غير المصنف عن الحنفية أن العطف على العام يقتضي العموم، ولذلك منعوا أن يحمل لفظ المسلم على العموم، لأنه لو عمم لحمل قوله «ذو عهد» على العموم أيضاً، ولا قائل به، إذ المعاهد يقتل بالذمي بالاتفاق، فيكون قوله «بمسلم» مرادا به بعض المسلمين القاتلين، وهو المسلم قاتل الحربي فقط، أو تقول: لأن المتعلق المقدر في الجملة الثانية المعطوفة، وهو بكافر المحذوف خاص بالكافر غير الذمي باتفاق الجميع، فيكون لفظ «بكافر» المذكور في الجملة المعطوف عليها خاصًّا بغير الذمي، لأنه لو كان الأول عاماً لكان المعطوف عامًّا، لأن العطف على العام يقتضي العموم، والتالي باطل فكذلك المقدم. هذا تقرير المسألة على المذهبين، وعلى اعتبار الاحتمالين في المراد من العطف في الحديث.

واعلم أن نسبة الخلاف في هاته المسألة للحنفية صرح بها الآمدي والغزالي، ومثلا بالحديث المذكور. والتحقيق أن الحنفية لم يفرضوا المسألة في أصولهم، وإنما وجد لهم فرع فقهي، وهو أن المسلم يقتل بالذمي، مع معارضته للحديث: «**لا يقتل مسلم بكافر**»، فتردد الناظرون في توجيه هذا الفرع، فرأى الآمدي أن مستندهم أن عموم المعطوف عليه يقتضي عموم المعطوف، ورأى الإمام والمصنف أن المستند هو أن خصوص المعطوف يقتضي خصوص المعطوف عليه؛ وعلماء الحنفية لم ينكروا نسبة ذلك إليهم، كما لابن الهمام في تحريره اهـ منها ملخصا.

(وسائر حكاية الفعل بما منه العموم ظاهرا قد علما)

يعني: أن مما قيل بعمومه والأصح عدمه لفظ (سائر)، لأن معناها باقي الشيء، لا جملته، وقيل بمعنى جملته. قاله صاحب الصحاح وغيره من الأدباء، فهو مأخوذٌ من سور المدينة المحيط بها، لا من السؤر الذي هو البقية، وعلى هذا تكون للعموم.

ومما قيل بعمومه، وعدمه أصح حكاية الراوي الصحابي فعله ﷺ

بصيغة فعل، لا بصيغة ظاهرة في العموم، كما فهمه صاحب التلويح. كقول بلال ﷺ: «**صلى رسول الله ﷺ في الكعبة**»[١] فإنه لا يعم الأقسام والأزمنة، إلا بدليل خارج، لأنه حكاية عن وجود جزئي واحد في زمان معين، وصدقه بمطابقة المحكي عنه، فلا يزيد على إفادة وجود جزئي في زمان، فلا يعم الجزئيات كلها، ولا الأزمان كلها اهـ من مسلم الثبوت وشرحه.

فلفظ «صلى» لا يشهد بأكثر من صلاة واحدة، ويستحيل وقوع الصلاة الواحدة فرضا ونفلا؛ وقيل: يعم ما ذكر حكما لا لفظا، فهو وإن لم يكن نصا ولا ظاهرا في تناول ما ذكر دفعة، لكنه لما صدق بكل منهما واحتمله أثبت الحكم لهما جميعا.

وقد اختلفوا كذلك إذا حكى الصحابي حالا بلفظ ظاهره العموم، هل يعم أم لا؟. وليس هذا من حكاية الفعل في شيء، كما زعم صاحب التلويح قاله في الفواتح. وقد تبع في الأصل صاحب التلويح، فقال: هذه المسألة تترجم بحكاية الصحابي فعلا بلفظ ظاهره العموم اهـ

وهذا كقول الراوي: «**نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر**»[٢]، و«**قضى بالشفعة للجار**»[٣]، فإنه يعم الغرر والجار، فهو حكاية حال، فيحمل على العموم، خلافا للأكثرين، قالوا: يحتمل أنه نهى عن غرر خاص، وقضى بشفعة خاصة، فظن العموم باجتهاده، أو سمع صيغة فتوهم أنها للعموم، فروى العموم لذلك، والاحتجاج بالمحكي، لا الحكاية، والعموم في

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه الإمام مالك في الموطإ في كتاب البيوع «باب بيع الغرر» (رقم: ١٣٥٤)، ومسلم في كتاب البيوع «باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر» أوله: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة» (رقم: ٣٨٠٨).

(٣) أخرجه النسائي في سننه في كتاب البيوع «باب ذكر الشفعة وأحكامها» (رقم: ٤٧٠٧)، لكن بلفظ: «**بالشفعة والجوار**»، وابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب البيوع والأقضية «باب من كان يقضي بالشفعة للجار» (رقم: ٢٣٠٤١) بلفظ: «**بالشفعة للجوار**».

الحكاية، لا المحكي؛ والأول هو مذهب الأحناف كما في مسلم الثبوت، وهو مختار الأبهري وابن الحاجب، وانتصر له القرافي في شرح التنقيح، لأن الراوي الصحابي عدل عارف باللغة، أي بما يتعلق بمعرفة المعاني الوضعية، والمعنى، أي بما يتعلق باستنباط الأحكام الشرعية، فلا ينقل العموم إلا بعد ظهوره عنده، أو قطعه به، وأنه صادق فيما رواه.

وما ذكروه من الاحتمال ـ قال العضد ـ وإن كان منقدحا فليس بقادح، لأنه خلاف الظاهر من علمه وعدالته، والظاهر لا يترك للاحتمال، لأنه من ضرورته، فيؤدي إلى ترك كل ظاهر اهـ.

قال السعد: فإن قيل: لا خفاء في أن حكمه إنما وقع في صورة مخصوصة، فكيف يصح الحمل على العموم؟ قلنا: أما في الغرر فاحتمال العموم ظاهر، لجواز أن يصدر عنه النهي عن كل بيع غرر، وأما في القضاء بالشفعة فيحمل على أنه قضى بطريق يفهم منه العموم اهـ.

وقد جعله القرافي من الخلاف في رواية الحديث بالمعنى. فانظره في الأصل.

قال ابن عاشور في حواشيه على التنقيح: وخلاصة هذه المسألة أن حكاية الراوي هل تعطى حكم قول النبي ﷺ حتى يكون نحو قوله: نهى عن الغرر، بمنزلة قول النبي ﷺ: لا يجوز بيع الغرر، أم يعتبر مجملا، لاحتمال أن النهي وقع عن غرر مخصوص كالغرر الفاحش، فظن الراوي النهي عنه شاملا لما هو أقل منه؟، والذي دعاهم لفرض هذه المسألة ما يوجد تارة من زيادة بعض الرواة على بعض في حكايات الأحوال ما يخل حذفه بالمراد، أو يوهم إطلاقا أو عموما وتقييده في رواية غيره.

وأما رواية الأقوال فالأمر فيها أسهل، لأن الصحابة حريصون على الضبط وتوخي لفظ النبي ﷺ، حتى منع أكثرهم الرواية بالمعنى ما أمكن؛ وأما رواية الأفعال والأحوال فالراوي مضطر إلى أن يحكيها بما بلغ إليه علمه وفهمه وإحاطته بالمجلس، وههنا قد تقصر العبارة، وقد يغفل الذهن عما يراد من القيود اهـ.

(خطاب واحد لغير الحنبلي من غير رعي النص والقيس الجلي)

يعني: أن خطاب واحد، أو اثنين، أو جماعة معينة، لا يعم غير المخاطب لغة، نحو: افعل كذا، وليس المراد العموم المصطلح عليه، وإنما المراد مطلق التناول.

وقوله: (لغير الحنبلي) أراد به: أحمد بن حنبل، احتج بأن العادة جارية بخطاب الواحد وإرادة الجميع فيما يتشاركون فيه، وبقوله ﷺ في مبايعة النساء: «**إني لا أصافح النساء، وما قولي لامرأة واحدة إلا كقولي لمائة امرأة**»[1]. وروي عنه: «**حكمي على الواحد حكمي على الجماعة**»[2].

ومما يدل له عندي حديث: «**اذبحها ولن تجزئ عن أحد بعدك**»[3]، فلولا أن خطاب أبي بردة يعم غيره لما احتيج للتصريح بقوله: «**ولن تجزئ.. إلخ**»؛ ثم رأيت الغزالي في المستصفى أجاب بأنه دفع لتوهم التحاق غيره به للتعبد بالقياس.

ومحل الخلاف إذا لم يقم نص أو قياس على عمومه.

قلت: وظاهر هذا أن الحنابلة يقولون بعمومه بالصيغة؛ ولا يتأتى ذلك، لأنه ليس في الخطاب صيغة عموم، فلم يبق إلا أن يكون مرادهم عموم الحكم شرعا، فيرجع الخلاف حينئذٍ لفظيا. ففي شرح مختصر الروضة للطوفي في مباحث الأمر، قال بعد تقرير الخلاف المذكور: وكأن الخلاف لفظي، أي: يشبه أن يكون النزاع بينهم لفظيا، إذ القائلون بأن الحكم يخص من توجه إليه يتمسكون بمقتضى اللغة لذلك، والقائلون بأنه

---

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطإ في كتاب البيعة «باب ما جاء في البيعة» (رقم: ١٧٩٥)، وأخرج الترمذي طرفه الأخير في كتاب السير «باب ما جاء في بيعة النساء» (رقم: ١٥٩٧).

(٢) ليس له أصل كما قاله العراقي في تخريجه، وسئل عنه المزي والذهبي فأنكراه. قاله السخاوي في المقاصد الحسنة (ص: ٢٢٩، ٢٣٠).

(٣) تقدم تخريجه.

يعم من توجه إليه وغيره يتمسكون بالواقع الشرعي، لأن أدلتهم كلها وقائع شرعية خاصة عدي حكمها إلى غيرها. قال: فيصير التقدير أن اللغة تقتضي أن الخطاب لواحدٍ معينٍ يختص به، ولا خلاف فيه بينهم، والواقعة الشرعية الخاصة إذا قام دليل على عمومها عمت، ولا خلاف بينهم، فعاد النزاع كما قلنا لفظيا، والله أعلم بالصواب اهـ

لكن قال ابن القصار في المقدمة: لا نعرف عن مالك رَحِمَهُ اللَّهُ في ذلك نصًّا، والذي يدل عليه مذهبه هو أن الخطابَ خطابَ الله تعالى، أو خطابَ رسوله ﷺ لعينٍ من الأعيان خطاب للجميع، وذلك أن مالكا روى حديثا عن أبي هريرة في الموطإ **«أن رجلا أفطر في رمضان في زمن رسول الله ﷺ، فأمره رسول الله ﷺ أن يعتق رقبة، أو يطعم ستين مسكينا، أو يصوم شهرين متتابعين. . .»** الحديث[1].

فاحتج بذلك فيمن أكل في شهر رمضان متعمدا لغير عذر أن عليه الكفارة، فهذا يدل على أن مذهبه ما قلنا.

ومما يوضح ذلك أيضاً أنه روى حديث فاطمة بنت أبي حبيش أن النبي ﷺ قال لها: **«إذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، وإذا ذهب قدرها فاغسلي عنك الدم وصلي»**[2]. فأوجب مالك أن يكون الحكم في النساء كلهن مثل الحكم فيها، وعول في الحكم في الحيض على هذا الحديث.

والحجة في ذلك قول النبي ﷺ: **«خطابي للواحد خطابي للجميع»**[3]. وهذا نص فيما ذكرناه، فوجب الحكم به، وبالله التوفيق اهـ

فدل كلامه على أن مذهب مالك موافق لمذهب الإمام أحمد، وهو

---

(١) الحديث أخرجه الإمام مالك في الموطأ في كتاب الصيام «باب كفارة من أفطر في رمضان» (رقم: ٦٥٨).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) لم أقف عليه بهذا اللفظ في كتب الحديث.

خلاف ما يعطيه ظاهر الكلام في هذا، لكن تقدم لنا أن الخلاف في هذا لفظي. والله تعالى أعلم.

والأصح أن خطاب القرآن والحديث بـ «يا أهل الكتاب» لا يشمل الأمة؛ وقيل: يشملهم، وقيده ابن تيمية[١] بأن يشاركوهم في المعنى. قال: وهذا في الخطاب الوارد على لسان رسول الله ﷺ؛ أما خطابهم على ألسنة أنبيائهم فهي مسألة شرع من قبلنا.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) المراد هنا الجد مجد الدين صاحب المسودة.



التخصيص

وهو لغة: مصدر خصص بمعنى خص، إذ ما في التفعيل من التكثير غير مراد، وأصل الفعل الصادق بالمرة كاف.

واصطلاحا هو قوله:

(قصر الذي عم مع اعتماد غير على بعض من الأفراد)

يعني: أن التخصيص هو قصر حكم العام على بعض أفراده لدليل، وقولنا: «حكم العام» أي لا لفظه، لأنه باقٍ على عمومه، فخرج العام المراد به الخصوص، خلافا للمحلي قائلا: قوله ـ أي السبكي ـ: (قصر العام) صادق بأن يكون من حيث الحكم فقط، أو من حيث اللفظ والحكم معا اهـ.

فالأول هو العام المخصوص، والثاني هو العام المراد به الخصوص.

وقوله: (على بعض من الأفراد) أي: بأن لا يراد منه البعض الآخر بالحكم؛ وقيل: إخراج لبعض ما شمل اللفظ، نحو قولهم: خص من هذا العام كذا أي أخرج، والخلاف لفظي.

وهذا كقول السبكي: «التخصيص قصر العام على بعض أفراده». كقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ﴾ مقصور على بعض المطلقات دون بعض، لخروج الحوامل بقوله: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ﴾الآية، والمطلقات قبل الدخول، لقوله تعالى: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾؛ وسواء كان

العموم لفظيا كما مثل، وكقوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾، وخص منه الذمي؛ أو كان العموم عرفيا، كعموم مفهوم الموافقة في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ﴾، فقد خص منه حبس الوالدين في دين الولد، كما للغزالي، وصحح البغوي المنع، وهو المذهب، وخالف ابن المواز في ذلك؛ أو عقليا: كعموم مفهوم المخالفة، نحو قصر مفهوم: «**إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس**»[1]، على ما إذا لم يكن النجس ميتة لا نفس لها سائلة ونحوها مما يعفى عنه قاله العطار.

قال ابن عاشور في حواشيه: والمخصصات إن كانت منفصلة عن الصيغة فهي التخصيص، وإن اتصلت به لفظا وزمنا فتسميتها بالتخصيص تسامح، إذ لم يتحقق الشمول لصيغة العموم، لأن الكلام بأواخره، والعام المخصص بالنوع الأول جدير بأن يسمى مخصوصا، وبالنوع الثاني خاصا اهـ.

(جوازه لواحد في الجمع أتت به أدلة في الشرع)

يعني: أن جواز التخصيص حتى لا يبقى من العام إلا واحد في الجمع، وأحرى غيره أتت به أدلة في الشرع، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ الآية، قال العضد: والمراد نعيم ابن مسعود باتفاق المفسرين، ولم يعده أهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة، فوجب جواز التخصيص إلى واحد مهما وجدت القرينة، وهو المدعى.

ثم قال: والجواب أنه غير محل النزاع، فإن البحث في تخصيص العام، والناس ههنا ليس بعام، بل للمعهود، والمعهود ليس بعام لما عرفت في حد العام اهـ.

قال السعد في حاشيته: قوله: (الناس للمعهود) ويبقى البحث في صحة إطلاق الناس المعهود على واحد اهـ.

---

(١) تقدم تخريجه.

ومن أدلته قوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ﴾ الآية، والمراد الرسول ﷺ على رأي، وقوله: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾الآية، والمراد جبريل اهـ

قال جعيط في حاشيته: وهذا القول ذكره القاضي عبد الوهاب عن المذهب، وهو مبنيٌّ على مذهب الأكثر من أن استغراق المفرد كاستغراق الجمع، وأن «أل» الداخلة على الجمع تبطل جمعيته حتى يصير استغراقا في الآحاد اهـ.

(وموجب أقله القفال والمنع مطلقا له اعتلال)

يعني: أن القفال الشاشي[1] أوجب في الجمع ـ كالمسلمين وما في معناه، كاسم الجمع كقوم ورهط ـ بقاء أقله، وهو اثنان أو ثلاثة، محافظة على معنى الجمعية، بناء على أن أفراد العام الذي هو جمع جماعات لا آحاد، وإن لم يكن جمعا جاز عنده التخصيص إلى واحد.

ورده العضد في شرحه على ابن الحاجب بقوله: والجواب أن الكلام في أقل مرتبة يخصص إليها العام، لا في أقل مرتبة يطلق عليها الجمع، فإن الجمع ليس بعام، ولم يقم دليل على تلازم حكميهما، فلا تعلق لأحدهما بالآخر، فلا يكون المثبت لأحدهما مثبتا للآخر اهـ.

قال جعيط في حاشيته: وهذا التفصيل مبنيٌّ على أن استغراق المفرد

---

(١) هو القفال الكبير، محمد بن علي بن إسماعيل الشاشى، الإمام الجليل أحد أئمة الدهر، كان إماما في التفسير إماما في الحديث إماما في الكلام إماما في الأصول إماما في الفروع، وله مصنفات كثيرة ليس لأحد مثلها، وهو أول من صنف الجدل الحسن من الفقهاء، وله كتاب في أصول الفقه، وعنه انتشر فقه الشافعي بما وراء النهر، وكانت وفاته على ما هو الصواب في آخر سنة: خمس وستين وثلاثمائة. طبقات الشافعية الكبرى (٣/٢٠٠) **أما القفال الصغير** فهو: عبد الله بن أحمد المروزي، الإمام الجليل البحر أحد أئمة الدنيا شيخ الخراسانيين، قال السبكي: والشاشي أكثر ذكرا فيما عدا الفقه من الأصول والتفسير وغيرهما. طبقات الشافعية الكبرى (٥/٥٣).

أشمل المبني على أن «أل» الداخلة على الجمع لا تبطل جمعيته. ثم إن القول بعدم جواز التخصيص إلى الواحد إذا كان لفظ العام جمعا مقيد بما إذا لم يكن المخصص استثناء أو بدل بعض، وأما في الاستثناء وبدل البعض فيجوز التخصيص إلى الواحد اتفاقا كما صرح بذلك عضد الدين في شرح المختصر اهـ.

وقيل: يمنع تخصيص العام حتى لا يبقى منه إلا واحد مطلقا، سواء كان جمعا أم لا، وهذا القول له اعتلال أي ضعف، وهو قول أبي الحسين المعتزلي، فلا بد أن يبقى عنده أقل الجمع، وقيل: لا بد أن يبقى عدد غير محصور.

ثم على القول بأنه لا بد من بقاء أقل الجمع في التخصيص فقد اختلف في حده، وإلى الخلاف فيه أشار الناظم بقوله:

(أقل معنى الجمع في المشتهر — الاثنان في رأي الإمام الحميري)
(ذا كثرة أم لا، وإن منكرا — ....)

يعني: أن أقل معنى الجمع وما في معناه في رأي الإمام مالك ﷺ اثنان، هذه هي رواية القاضي أبي بكر الباقلاني عنه، وبها صدر القرافي؛ وذكر رواية القاضي عبد الوهاب بأن أقله عنده ثلاثة، وهو ما صدر به ابن عاصم في المرتقى، قال:

وعند مالك أقل الجمع — ثلاثة، واثنان عنه مرعي

قال ابن عاشور في حاشيته على تنقيح القرافي: لا يصح عن مالك هنا إلا ما نقله القاضي عبد الوهاب، وهو أحد أساطين مذهبه ومحققي فقهائه، وفروع المذهب تشهد له، فإن من اعترف بدراهم لزمته ثلاثة. قال: وقد أنكر الرهوني شارح مختصر ابن الحاجب نسبة ما قاله الباقلاني لمالك اهـ.

لكن قال المازري في شرح البرهان: وقد تردد ابن خويز منداد فيما

يضاف إلى مالك في هذا، فأضاف إليه القول بأن أقل الجمع اثنان، لأجل مصيره إلى حجب الأم عن الثلث إلى السدس بأخوين، قال: ويشبه أن يكون مذهبه أن أقل الجمع ثلاثة، لأجل ما قال في المقر بدراهم: يلزمه ثلاثة دراهم اهـ.

وسواء كان الجمع جمع كثرة أو قلة، وسواء كان معرفا أو منكرا، فلا فرق بينهما في المبدإ مطلقا.

واستدل من قال: إن أقله اثنان، بقوله تعالى: ﴿وَأَطْرَافَ ٱلنَّهَارِ﴾ أي طرفيه، وقوله: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾، وقوله: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ﴾ أي أخوان فصاعدا عند غير ابن عباس، وقوله ﷺ: **«الاثنان فما فوقهما جماعة»**[(١)].

وقال الجمهور: أقل الجمع ثلاثة، لتفرقة العرب بين التثنية والجمع، ضميرا كان أو ظاهرا، والأصل في الاستعمال الحقيقة، فإطلاق الاثنين وإرادة الثلاثة مجاز عندهم.

قال المازري: فإن عمدة من يقول: أقل الجمع ثلاثة، إطباق النحاة على انقسام الكلام إلى توحيد وتثنية وجمع، وذكرهم التثنية وأحكامها وإعرابها وعلامتها في فصل مفرد عن أحكام الجمع، كما ذكروا الجمع وأحكامه وعلامته وإعرابه في فصلٍ آخر، فرقوا في ذلك ما بين الجمع والتثنية في أحكام الألفاظ والعلامات والإعراب؛ فمن قال بعد ما قالوه: إن الجمع يعبر به عن التثنية كان كمن قال: إن الواحد يعبر به عن الجمع، أو يعبر به عن التثنية اهـ.

أقول: استدلالهم على أن أقل الجمع اثنان بقوله ﷺ: **«الاثنان فما فوقهما جماعة»**[(٢)] فيه ضعف وخلط بين الجمع الذي بمعنى الاجتماع والجمع الصناعي المصطلح عليه.

(١) أخرجه ابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها «باب الاثنان جماعة» (رقم: ٩٧٢).

(٢) تقدم تخريجه.

قال العراقي في التحرير: الاستدلال من أصله في غير محل النزاع؛ لأنه ليس الخلاف في المفهوم من لفظ الجمع لغة، وهو ضم شيء إلى شيء، ولا في لفظ الجماعة، بل في اللفظ المسمى بالجمع اهـ.

وبهذا صرح العضد في شرح المختصر الأصولي.

قال إمام الحرمين: فائدة الخلاف تظهر فيما إذا أوصى لمساكين، هل تعطى وصيته لاثنين أو لثلاثة، أو أوصى بدراهم، هل تحمل على ثلاثة أو اثنين.

(.................. والفرق في انتهاء ما قد نكرا)

أي: الجمع المنكر، وأما المعرف فلا فرق في انتهائه بين جمع الكثرة وجمع القلة، لأن «أل» للاستغراق، تعم كل واحد منهما، فيستويان في المبدإ والمنتهى، وإذا كانا منكرين استويا في المبدإ وافترقا في الانتهاء فقط، فينتهي جمع القلة عند العشرة، ولا نهاية لجمع الكثرة، خلافا لبعض النحاة في بداية جمع الكثرة.

قال بهاء الدين السبكي في «عروس الأفراح»: أشكل على من لا أحصيهم عددا من الأئمة المتقدمين والمتأخرين كيف يجتمع العموم مع جمع القلة، والأول يستغرق الأفراد، والثاني لا يجاوز العشرة.

ثم أجاب عنه بأن العموم يجتمع مع ما لا يجاوز الواحد، فاجتماعه مع ما لا يتجاوز العشرة أوضح.

وفي التقرير والتحبير: «والحق أن لام الجنس تسلب الجمعية إلى الجنسية مع بقاء الأحكام اللفظية، لفهم ثبوت الحكم المعلق بالجمع المحلى في الواحد في نحو: «لا أشتري العبيد»، فيحنث بشراء عبد واحد، ونحو: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾، وقوله تعالى: ﴿يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾، فإن الله تعالى يحب كل محسن، وكل تواب، وكل متطهر. وإنما امتنع وصفه بالمفرد محافظة على التشاكل اللفظي، ويكون عموم هذا الجمع باعتبار الآحاد باعتبار معنى مجازي تشترك فيه مسمياته التي هي

الجموع، وهو ما يسمى بجنسها المفرد، ولا بدع في ذلك، فإن الأمر الكلي الذي تشترك فيه المسميات كما يكون حقيقيا للعام، يكون مجازيا له أيضاً، كما في عموم اللفظ بين المعنى الحقيقي والمجازي، فإنه يكون باعتبار معنى مجازي له، يشترك فيه الحقيقي والمجازي. فليتأمل اهـ.

وقال في مسلم الثبوت وشرحه: «استغراق الجمع سواء كان معرفا باللام أو الإضافة أو منكرا منفيا، لكل فرد فرد، كاستغراق المفرد، عند الفقهاء والأصوليين وجمهور أهل العربية؛ وعند السكاكي ومن تبعه استغراق المفرد أشمل، فاستغراقه عنده لكل فردٍ فرد، واستغراق الجمع لكل جماعةٍ جماعة، فالواحد والاثنان خارجان عنه. ولا شك أن المعول عليه في استنباط الأحكام هو مذهب هؤلاء، لا مذهب السكاكي ومن وافقه ممن ليس من الفقهاء ولا الأصوليين ولا أئمة المفسرين اهـ.

وقد أوضح ذلك الطاهر بن عاشور في حواشيه عند قول التنقيح: «وحينئذ لأجل هذا الإشكال يتعين أن يعتقد أن لام التعريف إذا دخلت على الجمع تبطل حقيقة الجمعية، ويصير الجمع كالمفرد». فقال: وحاصل الجواب الذي أشار له المصنف أن إطلاق الأئمة صحيح بدليل ما صرح به صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾، ودلالته على ذلك ليست بالوضع المطابقي لما علمت أن التركيب لا يقتضي ذلك، ولا بالتضمن ولا بالالتزام، لانتفاء جميع ذلك، ولكن الجمع المعرف «بأل» الاستغراقية استعمل مع النفي في معنى المفرد مجازا بالإطلاق والتقييد، وأل هي القرينة، وشاع ذلك في لسانهم حتى صار حقيقة عرفية، وهذا معنى قولهم: إن أل الاستغراقية إذا دخلت على جمع أبطلت منه معنى الجمعية، والدليل على ذلك تتبع موارد استعمالهم؛ وبهذا يندفع توهم صاحب المفتاح وصاحب التلخيص أن استغراق المفرد مع أل أشمل من استغراق الجمع، وخيله لهما النظر إلى ما تقتضيه معاني التركيب بحسب الوضع الحقيقي دون الاستعمال العرفي في سائر المقامات الخطابية.

ثم قال: هذا خلاصة هذا المبحث المعدود من مشكلات مسائل البلاغة اهـ

العام المخصوص والعام المراد به الخصوص:

(وذو الخصوص هو ما يستعمل في كل الافراد لدى من يعقل)
(وما به الخصوص قد يراد جعله في بعضها النقاد)

ذو الخصوص هو العام المخصوص، فهو اللفظ المستعمل في كل أفراده، لكن عمومه مراد تناولا، لا حكما، لأن بعض الأفراد لا يشمله الحكم، نظرا إلى المخصص، نحو له علي عشرة إلا ثلاثة، فجميع العشرة يتناوله اللفظ، استعمالا، لكن الحكم لا يتناول مما دل عليه اللفظ إلا سبعة.

وأما العام المراد به الخصوص فهو اللفظ العام المستعمل في بعض أفراده، فليس عمومه مرادا تناولا ولا حكما، بل المراد فيه البعض فقط في الاستعمال والحكم، كقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ فهو كلي من حيث إن له أفرادا في أصل الوضع، لكن استعمل في بعض تلك الأفراد، كان ذلك البعض واحدا أو أكثر.

وفرق البلقيني بينهما بأن قرينة المخصوص لفظية، وقرينة المراد به الخصوص عقلية.

قوله: (جعله في بعضها النقاد) ج ناقد، وهو المميز للصحيح من السقيم، والمراد به السبكيان.

(والثاني اعز للمجاز جزما وذاك للأصل وفرع ينمى)

يعني: أن الثاني، وهو العام المراد به الخصوص مجاز بلا خلاف، لأنه مستعمل في غير ما وضع له من شمول جميع الأفراد، من إطلاق الكل وإرادة البعض، وعلاقة الكلية والجزئية من علاقات المجاز المرسل.

وأما ذاك، وهو العام المخصوص فقد اختلف فيه، هل هو حقيقة في الباقي بعد التخصيص، وهو قول السبكيين، والفخر، والحنابلة، وأكثر الشافعية، وكثير من الحنفية، وبعض المالكية، وحجتهم أن تناول اللفظ للبعض الباقي في التخصيص كتناوله له بلا تخصيص، وذلك التناول حقيقي اتفاقا، فليكن هذا التناول حقيقيا أيضاً.

وقيل: مجاز، لاستعماله في بعض ما وضع له أولا، والتناول لهذا البعض إنما كان حقيقيا لمصاحبته للبعض الآخر، وعزاه القرافي للمالكية والشافعية والحنفية، ونصره ابن الحاجب، وأجابوا عن حجة القائلين بأنه حقيقة بأنه كان يتناوله حقيقة مع غيره، والآن يتناوله وحده، وهما متغايران، لأن الشيء مع غيره غيره لا مع غيره.

وقيل: إن خص بما لا يستقل كشرط ونحوه فهو حقيقة، وإن خص بما يستقل من سمع أو عقل فهو مجاز.

وقال الرازي: إن كان الباقي غير محصور فهو حقيقة، لبقاء خصوصية العموم، وإلا فمجاز.

وقال إمام الحرمين: حقيقة باعتبار تناوله، مجاز باعتبار الاقتصار عليه.

(ثم المحاشاة وقصر القصد من آخر القسمين دون جحد)

المحاشاة هي إخراج الحالف شيئا يتناوله لفظه بالنية دون اللفظ؛ وقصر القصد هو التخصيص بالنية. ومراده بآخر القسمين العام المراد به الخصوص.

يعني أن كلا من المحاشاة والتخصيص بالنية من العام المراد به الخصوص.

ثم اعلم أنهم قد اختلفوا في المحاشاة، هل هي عين التخصيص بالنية، أم هي غيره؟

والتحقيق أنها هي عين التخصيص بالنية، فقد قال البناني[١] في حاشيته: «قال القرافي: المحاشاة هي التخصيص بعينه، بغير زيادة ولا نقصان، فليست المحاشاة شيئا غير التخصيص اهـ

قال الرهوني في حاشيته: مراد القرافي بالتخصيص نوع منه، وهو أن يراد بالعام بعض أفراده من أول مرة، وهو المعبر عنه في فن الأصول بالعام الذي أريد به الخصوص، ولم يرد النوعين معا حتى يدخل في كلامه النوع المسمى بالعام المخصوص، وإن كان لفظ التخصيص الواقع في عبارة القرافي يشمل النوعين معا بحسب الأصل، كما صرح به المحلي.

ثم قال: وحمل كلام القرافي على ما قلناه متعين، لأنه لو حمل على ما يشمل النوعين معا لدخل في كلامه التخصيص بالاستثناء وبالشرط وبالصفة وبالبدل، فيكون قوله: «المحاشاة هي التخصيص بعينه من غير زيادة ولا نقصان» باطلا بالضرورة، لأن التخصيص بالاستثناء وما بعده مغاير للمحاشاة والنية المخصصة قطعا، وذلك بديهي عند صغار الطلبة، فكيف بالقرافي، فكلام القرافي هذا كقول بب عند قوله: وخصصت نية الحالف إلخ ما نصه: بخلاف التخصيص بالنية في حلف بعام، فإن معناه أنه إنما عقد يمينه في قلبه على ما نوى فقط دون غيره مما تناوله لفظه اهـ منه بلفظه. انتهى كلام الرهوني.

و«بب» يشير بها لأحمد بابا التنبكتي.

وقد ورد إطلاق المحاشاة على التخصيص بالنية في كلام المتقدمين.

فقد صرح ابن محرز[٢] ـ كما في الجواهر ـ بأن تسمية التخصيص بالنية محاشاة هو اصطلاح الفقهاء، فدل ذلك على أنها غير مقصورة في

---

(١) المراد بالبناني هنا محشي شرح الزرقاني.

(٢) هو أبو القاسم بن محرز القيرواني، تفقه بأبي بكر بن عبد الرحمن وأبي عمران، كان فقيها نظارا نبيلا، وله تصانيف حسنة منها تعليق على المدونة سماه التبصرة وكتابه الكبير المسمى بالقصد والإيجاز. توفي في نحو الخمسين وأربعمائة رحمه الله تعالى. الديباج (٢/١٥٣).

عرفهم على مسألة «الحلال علي حرام»، خلافا لما في الأصل وظاهر الميسر والشيخ مصطفى الرماصي[١].

وأما ما يرد على اتحاد المحاشاة والتخصيص بالنية من أن المحاشاة تقبل في الفتوى والقضاء، والنية المخصصة يفصلون فيها، وذلك يقتضي التغاير بينهما؛ فالجواب أن المحاشاة والتخصيص بالنية عند الفقهاء شيء واحد، وأما دعوى أن المحاشاة تقبل في الفتوى والقضاء فإن أرادوا كل ما يصدق عليه محاشاة فممنوع، وإن أرادوا خصوص مسألة «الحلال علي حرام» فمسلَّم على نزاع في ذلك بين المتقدمين، والأقوى قبول المحاشاة في القضاء إذا كانت في المحلوف به، ولكن ذلك إنما هو استحسان مراعاة للخلاف في أصل اليمين، وقد نص على ذلك ابن رشد في البيان والتحصيل، في سماع أصبغ من كتاب النذور، والقياس أن لا يفرق بين محلوف به ومحلوف عليه.

(وشبه الاستثنا لأول سما واتحد القسمان عند القدما)

يعني: أن شبه الاستثناء من كل مخصص متصل من العام المخصوص.

والتفريق بين العام المخصوص والعام المراد به الخصوص هو ما للسبكيين من المتأخرين. وأما من تقدم من الأصوليين فلم يفرق بينهما.

قال في تشنيف المسامع: البحث عن التفرقة بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص من مهمات هذا العلم، ولم يتعرض له الأصوليون؛ وقد كثر بحث المتأخرين فيه، ومنهم والد المصنف اهـ.

لكنه ذكر في البحر المحيط ما نصه: اعلم أن الأصوليين لم يتعرضوا

---

(١) هو أبو الخيرات مصطفى بن عبد الله بن موسى الرماصي، من بلد قريب من مازونة، الإمام الفقيه العلامة المحقق، أخذ عن شيوخ مازونة ومصر منهم الخرشي والزرقاني، له حاشية على شرح الشمس التتائي على المختصر غاية في الجودة والنبل، توفي سنة (١١٣٦). الشجرة (٤٨٢/١).

للفرق بينهما، وظن بعضهم أن الكلام فيه مما أثاره المتأخرون، وليس كذلك؛ فقد وقعت التفرقة بينهما في كلام الشافعي وجماعة من أصحابنا، فاختلف قوله في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾، هل هو عام مخصوص، أو عام أريد به الخصوص؟.

(وهو حجة لدى الأكثر إن مخصص له معينا يبن)

يعني أن العام المخصوص حجة في الباقي لدى الأكثر، إذا كان مخصصه معينا، لاستدلال الصحابة به من غير نكير، نحو: اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة، بخلاف إلا بعضهم، فلا يصح الاحتجاج به، إذ ما من فرد إلا يحتمل أنه من البعض المستثنى، فلا يجوز قتل فرد، وقال السبكي: إن مذهب الأكثر الاحتجاج به، ولو كان المخصص غير معين. وأنكر القرافي أن يكون قال بهذا أحد، قال: ولا يمكن العمل به مع كون البعض حراما والبعض حلالا، من غير تمييز؛ لكن في البحر المحيط: وهذا قد ادعى فيه جماعة الاتفاق، منهم القاضي أبو بكر، وابن السمعاني في «القواطع»، والأصفهاني في «شرح المحصول»؛ وقال: لم يذهب أحد إلى أنه حجة إذا كان المخصص مجملا.

قلت: وما ذكروه من الاتفاق ليس بصحيح، فقد حكى ابن برهان في «الوجيز» الخلاف في هذه الحالة، وبالغ في تصحيح العمل به مع الإبهام، واعتل بأنا إذا نظرنا إلى فرد شككنا فيه، هل هو من المخرج، والأصل عدمه، فيبقى على الأصل، ويعمل به إلى أن يعلم بالقرينة أن الدليل المخصص معارض للفظ العام، وإنما يكون معارضا عند العلم به انتهى. وهو صريح في الإضراب عن المخصص، والعمل بالعام في جميع أفراده، وهو بعيد اهـ كلام البحر.

وقال بالعمل به جماعة، وقال البرماوي: وبالجملة فالراجح المنع؛ لأن إخراج المجهول من المعلوم يصير المعلوم مجهولا. ثم قال: نعم لو قيل: يحتج به إلى أن يبقى فرد كان له وجه، كمن اشتبه محرمه بنساء غير محصورات، ولو حلف لا يأكل هذه التمرة، فاختلطت بتمر كثير، فأكله

إلا واحدة، لم يحنث، بخلاف اختلاط المحرم بالمحصور، فالكل حرام اهـ.

واستظهر الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله تعالى في نثر الورود أن من إمكان العمل به من غير تعيين المخرج ما عند المالكية من مضي البيع المختلف في فساده بالثمن، ومضي المتفق عليه بالقيمة؛ وكلاهما قاعدة أغلبية يخرج منها بعض الأفراد، ولم يعينوه، مع تجويزهم العمل بكلتا القاعدتين اهـ.

قلت: فانظر في ذلك، فلعلهم عينوا تلك الأفراد، لكن في محالها في كتب الفروع، وهو المحل اللائق بذكر تفاصيلها، ومن نظر شروح المختصر وجدهم يذكرون كل جزئية خرجت عن القاعدة في موضع الكلام عليها، وليس من شرط تعين تلك الجزئيات أن تحصر عند ذكر القاعدة. مع أن بحث الأصوليين إنما هو في عمومات الكتاب والسنة، لا في عمومات أرباب المذاهب وقواعدهم الكلية.

تنبيه: قال في الغيث الهامع: الخلاف في هذه المسألة مفرع على القول بأن العام المخصوص مجاز؛ وأما إذا قلنا إنه حقيقة فهو حجة مطلقا، وكان ينبغي الإفصاح عن ذلك لدفع الإيهام اهـ.

(وقس على الخارج للمصالح ورب شيخ لامتناع جانح)

يعني: أنه يجوز القياس على الفرد الخارج من العموم بمخصص، للمصالح أي تكثير الأحكام؛ فإذا استثنى الشارع صورة لحكمة، ثم وجدت صورة أخرى تشاركها في تلك الحكمة، هل تجعل الأولى أصلا تقاس عليه الثانية في حكمها؟ كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾، خرج من عمومه بيع البر متفاضلا يدا بيد، فهل نقيس عليه الأرز مثلا، بجامع الطعم، أو الكيل، أو الاقتيات والادخار؛ وأيضاً فإن إبقاء اللفظ على عمومه اعتبار لغوي، ومراعاة المصالح اعتبار شرعي، وهو مقدم.

قال الشوشاوي في رفع النقاب: مثال ذلك: قوله ﷺ: «نهيت عن

قتل النساء والصبيان»، هذه صورة مخصوصة من عموم قوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾، فهل يقاس الأحبار، والرهبان، والشيخ الفاني على النساء والصبيان، بجامع عدم الإذاية أم لا؟.

قال: (ورب شيخ لامتناع جانح)، أي مائل، خوفا من كثرة مخالفة الأصل، قال في الأصل: وهو مذهب الأكثر. فرب هنا للتكثير.

لكن سيأتي للناظم أن قول الجمهور جواز التخصيص بالقياس، فانظر ما الفرق؟.

وقد قرر هذا الإشكال الشيخ السالك بن الإمام رحمه الله تعالى بقوله: لينظر ما الفارق بين هذا وبين ما يأتي من جواز التخصيص بالقياس، وعلى أنه لا فرق يصير إشكال الوفاق، حيث حكي المنع هنا عن الأكثر والجواز ثَم عن الأئمة الأربعة والأشعري والجمهور، كالحجارة أو أشد قسوة، تأمل اهـ من التقاييد المنقولة عنه.

قال المرابط الشيخ محمد الأمين بن أحمد زيدان رحمه الله تعالى: ولم يظهر لي من الفرق إلا أن ذلك إخراج الفرد من العام بالقياس؛ وهذا إخراج الفرد منه بالقياس على ذلك الخارج فانظره اهـ.

قلت: وما استشكله الشيخ السالك رحمه الله تعالى مشكل، إلا أنه قد يقال: إن محل ما يأتي حيث كان التخصيص بالقياس على أصل غير مخرج من عموم أصلا، ومنه ما مثل به الشريف التلمساني في مفتاح الوصول للتخصيص بالقياس، قال: ومن ذلك تخصيص بعض أصحابنا عموم قوله ﷺ: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا**»[1]، بقياس الكلب المأذون في اتخاذه على الهرة بجامع التطواف في البيوت اهـ.

فإن الهرة ـ وهي الأصل المقيس عليه ـ ليست خارجة من عموم.

أو كان مخرجا من عموم، لكنه غير العموم الذي يراد إخراج الفرع

---

(١) تقدم تخريجه.

منه، ومنه تخصيص عموم الزاني في قوله تعالى ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ بالقياس على الأمة المخرجة بقوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾؛ من عموم ﴿ٱلزَّانِيَةُ﴾، فإن الأصل هنا مخرج من عموم، لكنه غير العموم الذي يخرج منه الفرع بالقياس.

وأما ما هنا فهو تخصيص بقياس على أصل مخرج من العموم المتناول للفرع، فيكون التخصيص به أضعف، لما فيه من تكثير الخروج على عامه.

فإذا تم لنا هذا الفرق ارتفع الإشكال، لتغاير الموضعين، وترشد إلى هذا التوجيه أمور:

أولها: أن القرافي الذي هو أصل الناظم في المسألة ذكرها في الفصل السادس في حكم العام بعد التخصيص. فهي من باب مجيء تخصيص بعد تخصيص.

قال في التنقيح: «والقياس على الصورة المخصوصة إذا علمت جائز عند القاضي إسماعيل منا، وجماعة من الفقهاء».

ثانيها: تعليلهم منع هذا النوع من التخصيص بتكثير الخروج عن الأصل، فإن هذه العلة لا توجد في التخصيص بالقياس على أصل غير مخرج من عموم أصلا، ولا في ما أخرج من عموم آخر.

قال الشوشاوي في رفع النقاب: قال القاضي عبد الوهاب في الملخص: مذهب الجمهور: منع القياس على الصورة المخصوصة، وهو قول جمهور أصحابنا، وقال كثير من الشافعية بجوازه.

حجة المنع: أن الصورة المخصوصة على خلاف الأصل؛ لأنها مخالفة لقاعدة العموم، فلو قسنا عليها غيرها لأدى ذلك إلى تكثير مخالفة الأصل الذي هو قاعدة العموم اهـ.

ثالثها: أن الزركشي في البحر المحيط في كلامه على التخصيص بالقياس، ذكر من جملة أقوال المسألة قولا بالتفصيل بين أن يكون الأصل

المقيس عليه مخرجا من غير ذلك العموم فيجوز، أو منه فلا. وهذا يدل على ضعف التخصيص بالقياس على أصل مخرج من نفس العموم، كما هو صورة المسألة.

قال الزركشي في البحر: العاشر: إن كان الأصل المقيس عليه مخرجا من غير ذلك العموم جاز التخصيص به، وإلا فلا.

قال: وهذا يخرج من كلام إمام الحرمين، فإنه قال في النهاية في باب بيع اللحم بالحيوان: لا يمتنع التصرف في ظاهر القرآن بالأقيسة الجلية، إذا كان التأويل منساغا لا ينبو نظر المنصف عنه، والشرط في ذلك التأويل أن يكون صدر القياس من غير الأصل الذي فيه ورود الظاهر، فإن لم يتجه قياس من غير مورد الظاهر لم يجز إزالة الظاهر بمعنى يستنبط منه، يتضمن تخصيصه وقصره على بعض المسميات اهـ.

قال في البحر: قلت: وهو معنى قولهم: لا يستنبط من النص معنى يخصصه، وهذا يصلح تقييدا للجواز، لا مذهبا آخر اهـ

ثم مثل لهذه الصورة بما ذكره القفال، وذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾ إلى قوله: ﴿فَكُلُواْ مِنْهَا﴾، قال: فاحتملت إباحة الأكل في جميع الهدي، واحتملت في البعض، وأجمعوا على أن هدي جزاء الصيد لا يجوز الأكل منه؛ فكان هذا مخصوصا بالإجماع، واختلفوا في هدي المتعة، فذهب أصحابنا إلى تحريم الأكل، وخالفهم غيرهم، فكان الوجه عندنا في ذلك أنه واجب، كوجوب جزاء الصيد، ووجوب ما ينذر المرء إخراجه من ماله، فقيس المختلف فيه من ذلك على المجمع عليه، لاجتماعهما في المعنى، وهو الوجوب، وكان جزاء الصيد خارجا من العموم بالإجماع، وهدي المتعة والقران مخصوص بالقياس على ذلك، وتبعه ابن السمعاني في ذلك اهـ.

فتأمل قوله: «فذهب أصحابنا إلى تحريم الأكل، وخالفهم غيرهم»،

فإنه تأكيد لما تقدم عزوه للشافعية من خلافهم لغيرهم في هذه المسألة.
وكل ذلك يفيد أن هذه الصورة من التخصيص بالقياس ليست كغيرها من جزئيات التخصيص بالقياس الذي هو مذهب الأئمة الأربعة والجمهور، وأن القول بالتخصيص بها أضعف من غيرها من صور التخصيص بالقياس، والله أعلم.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



المخصص المتصل

المخصص عرفا: الدليل المفيد للتخصيص، وفي الأصل: المتكلم بالتخصيص؛ والمخصص المتصل: هو ما لا يستقل من اللفظ بنفسه، بأن لا يستعمل إلا مقارنا للعام، لعدم استقلاله بالإفادة بنفسه، بخلاف المنفصل.

الاستثناء:

(حروف الاستثناء والمضارع   من فعل الاستثنا وما يضارع)

يعني: أن من المخصص المتصل الاستثناء، وهو مشتق من الثني، كالضرب وزنا، بمعنى العطف، كقولك: ثنيت الحبل، بمعنى عطفت بعضه على بعض؛ وقيل: من ثنيته عن الشيء صرفته عنه، كقولك: ثنيت زيدا عن رأيه، أي صددته عنه وصرفته عن مراده.

قال المازري: وهذان المعنيان يتصوران في الاستثناء النطقي، لأنه إذا قال: جاء القوم، فقد تضمن هذا دخول زيد فيهم، فإذا قلت: إلا زيدا، فقد صرفت الكلام عن مقتضاه الواجب له؛ وكذلك أيضاً فيه معنى الانعطاف، لأنك كأنك انعطفت على زيد فأخرجته من خطاب كان داخلا فيه.

فإذا قلت: يلزم على هذا أن يسمى التخصيص المتصل استثناء، كقولك: جاء القوم، ولم يجئ زيد، فهذا فيه صرف الكلام عن مقتضاه،

وفيه أيضاً انعطاف على ذكر زيد، وما أحد يسمي مثل هذا استثناء.

قيل: هذه تعاليل اشتقاقية، لا يلزم طردها كالتعاليل العقلية، وكم للعرب من اسم لم يجروا فيه على اشتقاقه، وهذا منه اهـ.

والاستثناء هو ـ كما قال ابن عاشور ـ: إخراج شيء من مدلول لفظ سابق بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام البين بالمعنى الأخص، فخرج الاستدراك، لأنه إخراج من معنى قوة الكلام، لا من مدلول لفظ، لشموله ما إذا كان المدلول لازما غير بين، أو بالمعنى الأعم، أو مأخوذا من عرض الكلام. أما الاستثناء المنقطع فإنه لا يصح إلا متى كان المستثنى لاتصاله بالمستثنى منه يخطر في نفس المتكلم والسامع، فيصح إخراجه بعد ادعاء أنه من المستثنى منه، فهو مجاز عقلي، لأنه كما يكون في الإثبات يكون في السلب، أو هو استعارة تبعية بناء على أن إلا فيه بمعنى لكن، والعلاقة اللزوم العرفي اهـ.

ومن أدوات الاستثناء حروف الاستثناء كإلا، وخلا وعدا إذا جرا مدخولهما؛ ومنها سوى، وغير، ومنها المضارع من فعل الاستثناء، وهو أستثني، ومنها ما يضارع المضارع، أي يشابهه، وهو الماضي، كخلا، وعدا، إذا نصبا.

ويكون المستثنى والمستثنى منه من متكلم واحد؛ وقيل: مطلقا، كمن قال: «إلا زيدا» عقب قول غيره: «جاء الرجال»، فهو استثناء على قول، وقيل: لا يكون استثناء إلا إذا كان العام من كلام الله، والاستثناء من كلام رسول الله ﷺ، لأن النبي مبلغ في الكل، ولا يقول على الله إلا بوحي، وقيل: يكون مخصصا منفصلا.

ومبنى الخلاف هل من شرط الكلام صدوره من متكلمٍ واحد أو لا يشترط؟

(والحكم بالنقيض للحكم حصل   لما عليه الحكم قبل متصل)

قوله: (بالنقيض للحكم) أي بنقيض الحكم، وقوله: (حصل) فاعله

ضمير الحكم بالنقيض، وقوله: (لما) متعلق بحصل.

أي أن الاستثناء المتصل هو أن تحكم بنقيض ما حكمت به أولا على جنس ما حكمت عليه أولا.

(وغيره منقطع ورجحا جوازه وهو مجازا وضحا)

يعني: أن غير المتصل هو المنقطع، وهو أن تحكم على غير جنس ما حكمت عليه أولا، أو بغير نقيض ما حكمت به أولا، كقام القوم إلا حمارا، وقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾، فهو استثناء منقطع على التحقيق، مع أن المحكوم عليه في الثاني هو المحكوم عليه في الأول، إلا أن الحكم على الثاني ليس نقيضا للحكم على الأول، لأن الحكم على الأول عدم ذوق الموت في الآخرة، والحكم على الثاني ذوقه في الدنيا، وذوقه في الدنيا ليس نقيضا لذوقه في الآخرة، لأن شرط التناقض اتحاد الوقت. هكذا قرر القرافي رحمه الله تعالى.

وتعقبه ابن عاشور بقوله: لا يصح الحكم بانقطاعه، ولا ملجأ للقائلين به مما لزم أصل الاستثناء، وهو لغوية هذا الاستدراك، لأنه كما لا يصح أن تكون الموتة الأولى مستثناة من ذوق أهل الجنة للموت لا يصح أن تكون مستدركة منه، لأن شرط الاستدراك سبق توهم عكس المستدرك، ولا يتوهم أحد أنهم إن لم يذوقوا موتا في الجنة لا يذوقونه في الدنيا؛ فالظاهر أن في الآية إيجازا بليغا، وهو أن الله تعالى أراد أن يطمع أهل النار بالموت فجاء الاستثناء مؤذنا بمستثنى محذوف، تقديره: ولا موت لأحد إلا الموتة الأولى، فجاءت خيبة أملهم اهـ.

قلت: وفيه نظر؛ لأن الآية في أهل الجنة، لا في أهل النار، فلعله سبق قلم، ولذلك فإنه لم يعرج في تفسيره على ما ذكر هنا.

والراجح عند العلماء جواز الاستثناء المنقطع، خلافا لأحمد وأصحابه، وحكاه الباجي عن ابن خويز منداد، قال هؤلاء بعدم جوازه لغة، لأن الاستثناء إخراج لما دخل، وما لم يدخل لا يمكن إخراجه.

وحجة الجمهور كثرة وقوعه، في كلام العرب عموما، وفي القرآن بالخصوص.

قال العضد: لا نعرف خلافا في صحته لغة، وإنما الخلاف في كونه حقيقة أو مجازا اهـ.

قال السعد: قوله: (لا نعرف خلافا في صحته لغة) رد لما ذكره الآمدي، يعني قوله: اختلف العلماء في صحة الاستثناء من غير الجنس، فجوزه أصحاب أبي حنيفة ومالك والقاضي أبو بكر وجماعة من المتكلمين والنحاة، ومنع منه الأكثرون؛ وأما أصحابنا فمنهم من قال بالنفي، ومنهم من قال بالإثبات اهـ.

وهل محل الخلاف لفظ الاستثناء؟ وهو للمحلي، وهو ظاهر كلام الفهري؛ أو الصيغة، وهو للتفتازاني، قال في حاشيته على شرح المختصر: ظاهر كلام الشارح ـ يعني العضد ـ وكثير من المحققين أن الخلاف في صيغ الاستثناء، لا في لفظه، لظهور أنه فيهما مجاز بحسب اللغة، حقيقة عرفية بحسب النحو، وما ذكر من أن علماء الأمصار لا يحملونه على المنقطع إلا عند تعذر المتصل إلى آخر كلامه، صريحٌ فيما ذكرنا، إلا أن ما ذكره العلامة[1] وغيره من الاستدلال على كونه مجازا في المنقطع بأنه من ثنيت عنان الفرس صرفته، وإنما يتحقق ذلك في المتصل، صريح في أن الخلاف في لفظ الاستثناء اهـ.

قوله: «وهو مجازا وضحا» أي مجاز عقلي، لأن الإخراج معنى قد أسند إلى غير من هو له، إذ شرط صحة الإخراج سبق الدخول، فأسند إليه ذلك لملابسة الداخل، وهذا معنى المجاز العقلي، وهو معنى قول القرافي في التنقيح: «مجاز في التركيب» أي في الإسناد الحاصل في التركيب، وإذا كان كذلك فإلا مستعملة في حقيقتها، والمجاز في الإثبات، كما هو

---

(١) ليس المراد بالعلامة هنا الناصر اللقاني لتأخره عن التفتازاني، بل الظاهر أنه أراد العلامة قطب الدين الشيرازي شارح المختصر الأصلي، وقد تقدمت ترجمته.

معلوم، خلافا لمن يرى أن «إلا» مستعملة في الاستدراك عوض الإخراج تشبيها لما يتوهم دخوله من فحوى الكلام بما يتوهم دخوله في اللفظ، فتكون الاستعارة تبعية. انظر حاشية ابن عاشور على التنقيح.

(فلتنم ثوبا بعد ألف درهم — للحذف والمجاز أو للندم)
(وقيل بالحذف لدى الإقرار — والعقد معنى الواو فيه جار)

يعني: أن من قال: «له علي ألف درهم إلا ثوبا»، هل يحمل على الحذف، أي الإضمار، أي قيمة ثوب؟، بناء على تقديمه على المجاز، فيكون الثوب مستعملا في موضوعه حقيقة، وارتكب الإضمار، وإن كان خلاف الأصل، ليصير الاستثناء متصلا، إذ لا يحمل على المنقطع مع إمكان المتصل؛ أو يحمل على المجاز، وبه قال القاضي إسماعيل، وفي نثر الورود أن العلاقة البدلية، فالثوب أطلق والمراد به قيمته مجازا؛ ويدل له كلام القرافي في التنقيح وشرحه.

قال في الأصل: ولعله من استعمال المقيد الذي هو الإخراج من الجنس في المطلق الذي هو مطلق الإخراج، فالثوب مراد به قيمته من غير حذف، بناء على الراجح من تقديم المجاز على الإضمار اهـ.

لكن ما ذكر من العلاقة إنما يناسب اعتبار التجوز في إطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع. وقوله: «فالثوب مراد به قيمته»، لا يظهر وجه ترتيبه على ما ذكر من العلاقة، وإنما يناسب ما تقدم ذكره عن نثر الورود، فتأمل، والله تعالى أعلم.

وعلى حمله على القيمة درج خليل في مختصره بقوله: «وبغير الجنس كألف إلا عبدا». أي يوصف، فتطرح قيمته من الألف إن كانت أقل، وإلا كان مستغرقا.

وقيل: يحمل قائله على الندم، فيعد قوله: «إلا ثوبا» ندما، فيلزم الألف كاملا. حكاه المازري. واستظهر صاحب نثر الورود أن هذا مبنيٌّ على عدم جواز الاستثناء المنقطع.

وقيل: الاستثناء من غير الجنس في الإقرارات يرجع إلى القيمة، وفي المعاملات يكون بمعنى الواو، كذا نقل الأبياري عن مالك. وعليه فقول النظم: وقيل بالحذف لدى الإقرار، المراد به الرجوع للقيمة، لا خصوص الإضمار، لأن الرجوع بالقيمة كما يحصل بالإضمار يحصل كذلك بالحمل على المجاز.

وتصوير المسألة في المعاملات أنه إذا قال: بعتك هذه السلعة بألف إلا ثوبا، تكون إلا بمعنى الواو، فيكون الثوب مبيعا مع السلعة، إذ لو استثني لفسد البيع، للجهل بالثمن؛ فإذا جعل الألف ثمنا للسلعة والثوب لم يضر الجهل بما ينوب كل واحد لما كان المالك واحدا.

وهذا جارٍ على أصل مالك من أنه لا يراعي مناسبة الألفاظ من جهة اللغة في صحة العقود إذا فهم المقصود.

(بشركة وبالتواطي قالا بعض ....)

قد تقدم أن الاستثناء المنقطع مجاز، وقيل: إنه حقيقة، وهو مختار الأبياري، وعلى أنه حقيقة، فقيل: إنه مشترك بين المتصل والمنفصل، حقيقة في كل منهما؛ لأن الحقيقة هي الأصل في الاستعمال، لكن يرد عليه أن المجاز مقدم على الاشتراك كما هو معلوم في ترتيب القضايا المحتملة.

وعلى الشركة يحد في المنقطع بالمخالفة بين المستثنى والمستثنى منه، من غير إخراج من المنطوق، فلا ينافي الإخراج من مفهوم الكلام عرفا، وهذا القيد لإخراج المتصل.

وقيل: إنه متواطئ فيه وفي المتصل، فهو موضوع للقدر المشترك بينهما، أي: المخالفة بين المستثنى والمستثنى منه بأداة إستثناء.

قال العضد في شرح مختصر المنتهى: فإن قلنا: إنه متواطئ في المتصل والمنقطع، أمكن حده مع المتصل بحدٍّ واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما، وهو مجرد المخالفة الأعم من الإخراج وعدمه، فيقال:

ما دل على مخالفة بإلا غير الصفة وأخواتها؛ فقوله: ما دل على مخالفة، يتناول أنواع التخصيص؛ وقوله: بإلا غير الصفة يخرج سائر أنواعه؛ وإنما قيد إلا بغير الصفة ليخرج نحو: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، لأنه بمعنى غير الله، فيكون صفة لا استثناء اهـ.

قال السعد في حاشيته عليه: قوله: (ما دل على مخالفة) الاستثناء قد يقال بمعنى المصدر، وهو الإخراج أو المخالفة، وبمعنى المستثنى، وهو المخرج والمذكور بعد إلا من غير إخراج، وبمعنى اللفظ الدال على ذلك كالشرط والصفة، وهو المقصود ههنا اهـ.

قال الجيزاوي: إن كان الاستثناء المعرف بمعنى أداة الاستثناء ورد أن الدال بواسطة شيء هو غير ذلك الشيء، إلا أن يجعل قوله: بإلا غير الصفة وأخواتها تصويرا لما دل؛ وإن كان الاستثناء المعرف بمعنى المستثنى كان قوله: «بإلا» بيانا للسبب الدال على المخالفة اهـ.

قلت: ظاهر كلام هؤلاء أن الموصوف بالتواطؤ هو نفس الأدوات، وهذا ما يفيده ما تقدم عن السعد من أن الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه؛ والذي حققه السيد في حواشيه على شرح القطب الرازي[1] على الشمسية أن التواطؤ والتشكك لا توصف بهما إلا الأسماء، فلا توصف بهما الأفعال ولا الحروف، قال بعد تقرير المسألة ما نصه: واتضح بذلك أن الاسم صالح لأن ينقسم إلى الجزئي والكلي المنقسم إلى المتواطئ والمشكك، بخلاف الكلمة والأداة اهـ.

---

(١) هو قطب الدين أبو عبد الله محمد وقيل محمود بن محمد الرازي، القطب المعروف بالتحتاني تمييزا له عن قطب آخر كان ساكنا معه بأعلى المدرسة الظاهرية، كان شافعيا إماما، ماهرا في علوم المعقول أحد أئمتها، وشارك في العلوم الشرعية، وأخذ عن العضد، وكتب على «الكشاف» حاشية، وشرح الشمسية في المنطق. شذرات الذهب (٣٥٥/٨) والشمسية: متن مختصر في المنطق لنجم الدين: عمر بن علي القزويني المعروف بالكاتبي، المتوفى سنة ٦٩٣، ألفها لخواجه، شمس الدين محمد، وسماه بالنسبة إليه. كشف الظنون: (١٠٦٣/٢).

وقد نقله العطار في حاشيته ثم قال: ولعل هذا هو الحامل للمحلي على جعل الخلاف في لفظ الاستثناء اهـ.

(.................. وأوجب فيه الاتصالا)
(وفي البواقي دون ما اضطرار وأبطلن بالصمت للتذكار)

يعني: أنه يجب في الاستثناء الاتصال عادة على الأصح، لقوله ﷺ: «**من حلف على شيء ثم رأى غيره خيرا منه فليعمل به، وليكفر عن يمينه**»[(١)]، أو كما قال. فلو جاز الانفصال لقال: فليستثن، ولو جاز لما ثبتت الإقرارات والطلاق والعتق، لجواز الاستثناء المنفصل.

قال في نفائس الأصول: إن الخصم يقول بذلك، ولا يبالي بهذا التهويل. ومن أدلة ذلك قوله تعالى لأيوب عليه السلام: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾.

تنبيه: قال في الأصل: قال ابن العربي: سمعت فتاة ببغداد تقول لجارتها: لو كان مذهب ابن عباس صحيحا في الاستثناء ما قال الله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾، بل يقول: استثن اهـ منه بلفظه.

وظاهره أن ابن العربي سمع كلام الفتاة المذكورة؛ وكأن في هذه النسخة حذفا؛ والواقع أنه ناقل لذلك عن أبي الفضل المراغي[(٢)] لا سامع له، في قصة طويلة ذكرها في «الأحكام الكبرى» و«الصغرى»، عند قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ﴾.

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الأيمان «باب ندب من حلف يمينا فرأى غيرها خيرا منها» (رقم: ٤٢٧١) بلفظ: «**من حلف على يمين**..إلخ»، ونحوه في البخاري في كتاب الأيمان والنذور «باب الكفارة قبل الحنث وبعده» (رقم: ٦٧٢٢) بلفظ: «**وإذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فأت الذي هو خير وكفر عن يمينك**».

(٢) لم أقف على ترجمة لأبي الفضل المذكور بعد البحث.

وما في الأصل قد وقع مثله في شرح المحصول للقرافي، وعزاه لابن العربي في القبس.

والذي في القبس خلاف هذا، ونصه: قال أبو الفضل المراغي في حكاية طويلة: عوَّلت على الخروج من بغداد، بعد أخذ جملة من العلم، فارتحلت ووقفت عند باب الحلبة عند فاميّ أبتاع منه زادي، فجعل يقول لجليسه: أي فل، أما سمعت العالم يقول عن ابن عباس أنه يجوز الاستثناء ولو بعد سنة، لقد فكرت في ذلك منذ سمعته إلى الآن وشغلت به بالي، ولو كان هذا صحيحا ما قال الله تعالى لأيوب عليه السلام: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾، كان يقول له: قل إن شاء الله وبررت في يمينك. فعجبت ثم قلت في نفسي: بلد هذه عامته لا ينبغي لأحد أن يخرج منه، فتركت الكراء من الجمال وأخذت رحلي وانصرفت اهـ.

وقد استوفى القصة في أحكامه.

وقد ذكر ابن النجار[1] في تاريخ بغداد في حرف الشين المعجمة أن الشيخ أبا إسحاق الشيرازي أراد الخروج من بغداد، فاجتاز ببعض الطرق، فإذا برجل على رأسه سلة بقل، وهو يقول لآخر: مذهب ابن عباس غير صحيح في تراخي الاستثناء، ولو صح لما قال الله لأيوب: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا﴾ الآية، بل كان يقول له: استثن، ولا حاجة للتوسل بذلك للبر. قال أبو إسحاق: بلدة يرد فيها رجل يحمل البقل على ابن عباس لا تستحق أن يخرج منها اهـ نقله البرماوي.

وهو قريب مما حكى ابن العربي عن أبي الفضل المراغي.

ويجب الاتصال كذلك في البواقي من المخصصات المتصلة، اتفاقا في غير الشرط عند بعضهم، والأصح أنه كغيره، بل حكى المازري وجوب

---

(١) هو الحافظ الكبير محب الدين أبو عبد الله محمد بن محمود البغدادي صاحب «تاريخ بغداد»، كان ثقة متقنا واسع الحفظ تام المعرفة بالفن. شذرات الذهب: (٧/٣٩٢).

الاتصال في كل التوابع من نعت وعطف وتوكيد وبدل.

لكن محل ذلك ما لم تكن ضرورة تدعو للانفصال، كتنفسٍ، أو سعالٍ، أو عطف الجمل بعضها على بعض، ثم يستثني.

فإن صمت ليتذكر ما يستثني بطل استثناؤه. قال ابن عرفة: ظاهر أقوال أهل المذهب أن سكتة التذكار مانعة مطلقا، ومقابل الأصح ما روي عن ابن عباس من جواز تأخيره إلى شهر، وقيل: إلى سنة، وقيل: أبدا، وعن عطاء والحسن: يجوز انفصاله ما دام في المجلس؛ وعن مجاهد: إلى سنتين، وقيل: ما لم يأخذ في كلام آخر؛ وقيل: يجوز في كلام الله. واستدلوا بقوله ﷺ: «**من حلف واستثنى عاد كمن لم يحلف**»[1]، وأن ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾ نزل بعد ما قبله في المجلس[2]، وبقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾، ولم يعين وقتا بعد قوله: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ﴾ الآية.

ثم إن هذه الأقوال إنما تذكر للتحذير منها، فليس كل ما ينقل في الكتب يعمل به، فليتنبه لذلك، ولا يغتر بنقل العلماء لها.

ثم من العلماء من رد ما نقل عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما، وقال: لم يصح عنه، كإمام الحرمين، والغزالي، لما يلزم منه من ارتفاع الثقة بالعهود والمواثيق، لإمكان تراخي الاستثناء، ويلزم منه أن لا يصح يمين قط.

---

(١) لم أقف عليه في كتب الحديث، لكن ذكره القرافي مرفوعا في كتاب الفروق (المسألة السادسة من الفرق الثالث).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب التفسير «باب قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ (رقم: ٤٥٩٢) عن زيد بن ثابت أنه أملى عليه النبي ﷺ: «**لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله**» قال: فجاءه ابن أم مكتوم وهو يمليها علي، فقال: يا رسول الله، لو أستطيع الجهاد لجاهدت، وكان رجلا أعمى، فأنزل الله تبارك وتعالى على رسوله ﷺ، وفخذه على فخذي، فثقلت علي حتى خفت أن ترض فخذي، ثم سري عنه فأنزل الله ﷻ: ﴿غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ﴾.

ومنهم من أوله، كالقاضي أبي بكر بما إذا نوى الاستثناء متصلا بالكلام، ثم أظهر نيته بعده، فإنه يدين، ومن مذهبه أن ما يدين فيه العبد يقبل ظاهرا.

تنبيه: قال القرافي في شرح التنقيح: والذي أحفظه عن ابن عباس ﷺ إنما هو في التعليق على مشيئة الله تعالى، وأن مستنده في ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾، أي: إذا نسيت أن تستثني عند القول فاستثن بعد ذلك أبدا، ولم يحدد لذلك غاية، فروي عنه جواز النطق بالمشيئة استثناء أبدا، وروي عنه أيضاً سنة؛ وهذا كله في غير إلا وأخواتها، فحكاية الخلاف عنه في «إلا» وأخواتها لم أتحققه، والمروي عنه ما ذكرته. قال: فهذا ينبغي أن يتأمل اهـ.

وقال ابن جزي في تقريب الوصول بعد ذكر ما حكي عن ابن عباس: إن قول ابن عباس ليس في الاستثناء بإلا ونحوها، وإنما هو في الاستثناء بمشيئة الله في اليمين اهـ.

(وعدد مع كإلا قد وجب له الخصوص عند جل من ذهب)

ولما كان في الاستثناء المتصل شبه تناقض، حيث يثبت الحكم للمستثنى في ضمن المستثنى منه، ثم ينفى صريحا؛ وبالعكس في النفي، وكان ذلك أظهر في العدد، لنصوصيته في آحاده، إذ قولك: «له علي عشرة إلا ثلاثة»، فيه ما يدل على دخول الثلاثة في العشرة، والتصريح بعدم دخولها فيها، ولا شك أنهما لا يصدقان معا، والتناقض غير جائز، سيَّما في كلام الله تعالى؛ اضطروا إلى تقرير دلالته على وجهٍ آخر غير ذلك دفعا للتناقض، وفي ذلك ثلاثة مذاهب:

الأول: أن يحمل على أنه من العام المراد به الخصوص، فالمراد بالعشرة سبعة، و«إلا ثلاثة» قرينة على ذلك، ولا إخراج فيه أصلا، فلا تناقض. وهذا قول جل العلماء؛ إلا أن فيه إبطال النصوص، إذ من المعلوم أن الأعداد نصوص في مدلولاتها. ذكر ذلك ابن الحاجب في

المختصر. وهذا ما أشار له الناظم بقوله: (وعدد مع كإلا قد وجب له الخصوص إلخ).

لكن جعل الاستثناء من العام المراد به الخصوص ينافي ما تقدم له من أنه من العام المخصوص. قال:

وشـبـه الاسـتـثـنـا لأول سـمـا الـخ..

وجعله العدد من العموم ينافي قوله: «بلا حصر من اللفظ». قاله في نشر الورود. لكن لعل مرادهم بالعموم مطلق الشمول الصادق بالعدد.

والثاني: وهو قول القاضي أنه لا تخصيص، وأن السبعة له اسمان: مفرد وهو سبعة، ومركب وهو عشرة إلا ثلاثة.

قال العضد: ويرد بأنه خارج عن قانون اللغة، إذ ليس في لغتهم مركب من ثلاثة ألفاظ، ولا يعرب الجزء الأول من المركب، وهو غير مضاف، كل ذلك علم بالاستقراء، وفيه أيضاً إبطال النصوص، لأنها تصير مهملة في التركيب اهـ.

لكن قال ابن عاشور في حواشيه: (قوله: قال القاضي وجماعة: إن الثمانية لها عبارتان إلخ) مبالغة في اعتبار المستثنى مع المستثنى منه كلمة واحدة، فلذلك لم تبطل به نصوصية الأعداد، ولا يريد القاضي أنهما عبارتان، لأنه أكبر من ذلك؛ بل أراد أن «عشرة إلا اثنين» اسم عدد مركب مثل واحد وعشرين، فكما يركب بالزيادة يركب بالنقص اهـ.

وقد أشار الناظم إلى هذا بقوله:

(وقال بعض بانتفا الخصوص ....)

وقد بسط المازري الكلام في شرح البرهان في بيان القولين السابقين، ناقلا عن إمام الحرمين ترجيح الثاني، قال: بين الأصوليين خلاف في الاستثناء من عدد معلوم، هل يكون الاستثناء كقرينة غيرت

حكم الصيغة، أو تكون كقرينة لم تغير وضع الصيغة، وإنما كشفت عن المراد بها.

فمن رأى أسماء العدد كالنصوص التي لا تحتمل سوى ما يفهم منها جعل الاستثناء قرينة مقالية غيرت حكم الصيغة في دلالتها، ورأى الاستثناء والمستثنى منه كالكلمة الواحدة الدالة على عددٍ ما، ويكون الاستثناء كجزء من أجزاء هذه الكلمة، فمجموع الاستثناء والمستثنى منه دالٌّ على العدد المبقى، ويرى هذا ألا فرق بين قول القائل: «تسعة»، وبين قوله: «عشرة إلا واحدا»، فإن قوله: «تسعة» يدل على مخصوص، والكلمة تركبت من حروف أربعة، لو ذهب منها أحد أجزائها الأصلية كالعين مثلا بقي ما بقي من الحروف غير دال، فكذلك قوله: عشرة إلا واحدا، يجري هذا المجرى في كون الكلمتين: الاستثناء والمستثنى منه دالًّا على التسعة، وصار قوله: إلا واحدا كأحد حروف التسعة، ولا يتصور أن هذا كالبيان عن المراد بقوله عشرة، وإلى هذه الطريقة ذهب أبو المعالي واستنكر ما سواها.

والطريقة التي ذكر أنه لا يصير إليها لبيب هي أن طائفة من الأصوليين رأوا أن الكلمة الدالة على عدد ربما نطق بها فيما دونه، كقولنا: عشرة، فإنه ربما استعمل في عشرة ناقصة، وهؤلاء يرون أن الاستثناء قرينة لفظية دلت على المراد باللفظ المستثنى منه، كما دل قوله: «لا تقتلوا الرهبان» على المراد بقوله: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ اهـ كلامه.

والقول الثالث: أن المراد بالعشرة في المثال المذكور العشرة باعتبار أفرادها، ثم أخرجت الثلاثة بقولك: «إلا ثلاثة»، فأسند لفظا إلى العشرة، ومعنى إلى السبعة، فكأنه قال: له علي الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة، وليس في ذلك إلا إثبات، ولا نفي فيه، فلا تناقض.

وبعبارة أخرى ـ كما لحلولو ـ فإن في الكلام تقديما وتأخيرا، فهذا المبتدأ الذي هو «عشرة» أريد به العشرة باعتبار الآحاد، ثم أخرجت ثلاثة، وبعدما أخرجت وبقيت سبعة حكم بهذا الخبر الذي هو «علي». وهو

اختيار ابن الحاجب والتاج السبكي، لما أجمع عليه النحاة من أن الاستثناء إخراج، فهو يحتمل التخصيص، نظرا إلى الحكم، لأنه للعام في الظاهر، والمراد الخصوص، ويحتمل كونه ليس تخصيصا، إذ المفرد الذي هو العشرة لم يرد به إلا العموم بجميع أفراده، كحالته منفردا لم يغير بتخصيص، لأن العشرة في قوله: «ما بقي من العشرة بعد إخراج الثلاثة» لم تطلق العشرة فيه إلا على معناها الأصلي، وإن كان المعنى يؤول إلى سبعة، لكن المشهور عندهم أن الاستثناء من الإثبات نفي.

وإنما قيد شبه التناقض بالاستثناء المتصل لأنه لا يظهر في المنقطع، نحو جاء القوم إلا الحمير؛ ولا خصوصية للمتصل دون سائر المخصصات المتصلة، فقولك: «أكرم بني تميم إن جاؤوك»، فيه شبه تناقض، حيث يثبت غير الجائي منهم في ضمن بني تميم، ثم ينفى بمفهوم الشرط.

(. . . . . والظاهر الإبقا من النصوص)

والظاهر للناظم من المذاهب الثلاثة إبقاء المستثنى على الملك، لا أنه مشترى، لأنه عند الأكثر عام مراد به الخصوص، وعند القاضي بمعنى سبعة، وعلى المختار فالعشرة وإن أريد بها جميع الأفراد فالعموم مراد تناولا لا حكما، فبقيت الثلاثة أيضاً لم تدخل في الحكم. خلافا لما عند حلولو من أن المستثنى مبقى على قول القاضي، مشترى على المختار.

ومن هذا قاعدة المستثنى أهو مشترى أو باقٍ على الملك؟ فإذا باع شجرا واستثنى ثمرا، هل يمنع من بيع المستثنى قبل قبضه أم لا؟ قولان. قال الزقاق في المنهج:

أمبقى ام مبيع المستثنى كبيع كالدار وثنيا السكنى

إلخ. . .

(والمثل عند الأكثرين مبطل ولجوازه يدل المدخل)

يعني: أن استثناء المثل عند الأكثرين مبطل للاستثناء، ويبقى أصل الكلام على حاله، بل حكى بعضهم الإجماع على ذلك؛ لكن في هذا الإطلاق والنقل نزاع في المذاهب.

أما المالكية ففي كتاب المدخل في علم الوثائق، وهو لعبد الله بن طلحة[١]، من أهل القرن السادس، حكاية قولين عندهم في «أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا»، ونقل اللخمي من المالكية عن بعضهم في «أنت طالق واحدة إلا واحدة» أنه لا يلزمه طلاق، لأن الندم منتفٍ بإمكان الرجعة، بخلاف «أنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا»، لظهور الندم.

وأما الحنفية فقيدوا البطلان بما إذا كان الاستثناء بعين ذلك اللفظ، نحو: نسائي طوالق إلا نسائي. أو أوصيت بثلث مالي إلا ثلث مالي. فإن كان بغيره صح، وإن كان مستغرقا في الواقع نحو: نسائي طوالق إلا هؤلاء، وأشار إليهن. وأوصيت له بثلث مالي إلا ألف درهم، وهو ثلث ماله. ووجهوه بأن الاستثناء تصرف لفظي مبنيٌّ على صحة اللفظ لا على صحة الحكم، ألا ترى أنه لو قال: أنت طالق عشر طلقات إلا ثماني طلقات، تقع طلقتان، ويصح الاستثناء، وإن كانت العشرة لا صحة لها من حيث الحكم، ومع هذا لا يجعل كأنه قال: أنت طالق ثلاثا.

ومحل الإجماع مقيدٌ أيضاً بأن يقتصر على المستغرق؛ فلو عقب باستثناء آخر غير مستغرق، نحو له علي عشرة إلا عشرة إلا ثلاثة، وأنت طالق ثلاثا إلا ثلاثا إلا واحدة، فالخلاف فيه مشهور. وهذه هي مسألة المختصر: «ففي ثلاث إلا ثلاثا إلا واحدة. اثنتان». وسيأتي هذا للناظم في قوله:

وحيثما استغرق الاول فقط إلخ

(وجوز الأكثر عند الجل ومالك أوجب للأقل)

يعني: أنه يجوز استثناء الأكثر عند الجل والقاضي عبد الوهاب،

---

(١) هو عبد الله بن طلحة، له معرفة بالنحو والأصول والفقه والتفسير، له تصانيف في الأصول والفقه منها المدخل وغيره، أخذ عنه الزمخشري كتاب سيبويه بمكة، توفي بعد (٥١٠). نيل الابتهاج (بهامش الديباج) ص: ١٣٠. **أما ابن طلحة المعروف في النحو فهو**: محمد بن طلحة بن محمد الأموي الإشبيلي، وكان يميل في النحو إلى مذهب ابن الطراوة ويثني عليه، مات بإشبيلية سنة: (٦١٨). بغية الوعاة: (١/١٢١).

لقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿٤٢﴾﴾، و«من» هنا بيانية، لأن الغاوين كلهم متبعوه، ومعلوم أن الغاوين أكثر، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ ﴿١٠٣﴾﴾، دل على أن الأكثر ليس بمؤمن، وكل من ليس بمؤمن غاوٍ، ينتج الأكثر غاوٍ؛ وإذا جاز استثناء الأكثر جاز استثناء المساوي بطريق الأولى، لأنه أقرب.

وقال المانع: إن عبادي يدخل فيهم الملائكة وصالح الجن، فلا دليل في الآية على هذا؛ لكن على هذا يلزم جواز استثناء الأكثر من قوله: ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾ إِلَّا عِبَادَكَ﴾.

قلت: كذا قالوا، وهنا وقفة في دخول الملائكة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ﴾، لأن الكلام مع الشيطان إنما وقع في إغواء البشر، فهو الذي وعد به؛ وأما الملائكة فما وعد بإغوائهم، فكيف يعتبر دخولهم في العباد حتى يلزم استثناء الأقل.

وقد رأيت الطوفي تنبه لهذا، قال: إن في الجواب عن الآية بدخول الملائكة في عباد الله ضعفا؛ قال: لأن المحاورة إنما وقعت في ذرية آدم الذي أخرج إبليس بسببه، بدليل قوله: ﴿أنظرني إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٧٩﴾﴾، يعني بني آدم، ﴿قَالَ إنك مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿٨٠﴾﴾، قال: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٨٢﴾﴾؛ وإذا كان الكلام في ذرية آدم لم يصح ضم الملائكة إليهم حتى يكون الغاوون بالنسبة إليهم وإلى بقية بني آدم قليلا اهـ.

ونحوه في التحرير لما في منهاج الأصول من المنقول والمعقول لولي الدين العراقي، قال: سياق الآية يدل على أن ليس المراد بالعباد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِى﴾ جميعهم، بل بنو آدم منهم فقط، لأنها في سورة الحجر ذكرت جوابا لقول إبليس: ﴿وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾ إِلَّا عِبَادَكَ﴾، فالظاهر أن المراد العباد الذين ذكرهم إبليس، وهم بنو آدم فقط اهـ.

ومنه حديث: «يا عبادي كلكم جائع إلا من أطعمته»[(١)]، والمطعمون أكثر.

ومالك أوجب استثناء الأقل، وهو قول القاضي وغيره، وهو مذهب البصريين وأكثر النحاة؛ فاستثناء المساوي لا يصح لغة عندهم، فضلا عن الأكثر، وإذا وقع فهو لغو، فإذا قال: «له علي عشرة إلا خمسة» لزمه عشرة.

(ومنع الأكثر من نص العدد والعقد منه عند بعض انفقد)

أي: ومنع عند اللخمي استثناء الأكثر مما هو نص صريح في العدد، أي ما يدل على المعدود، لا العدد الاصطلاحي، بدليل تقسيمه إلى نص وغيره، وبدليل التمثيل لغير النص بما يأتي، والنص نحو: له علي عشرة إلا سبعة، وإلا جاز، كعبيدي أحرار إلا الصقالبة، وهم أكثر.

ومنع ابن الماجشون استثناء العقد الصحيح من العدد، كمائة إلا عشرة؛ فخرج بالعقد غيره كاثني عشر، وبالصحيح الكسر، كنصف.

والمراد بذلك عقود كل مرتبة من مراتب الأعداد، كالآحاد والعشرات والمئين والألوف، فعلى هذا القول لا يقال: له علي عشرة إلا واحدا، ولا مائة إلا عشرة، ولا ألف إلا مائة، لأن نسبة الواحد إلى العشرة كنسبة العشرة إلى المائة، والمائة إلى الألف؛ ويقال: له علي عشرة إلا نصف واحد أو نحوه، ومائة إلا تسعة أو نحوها من الآحاد، وهكذا.

وحجة أهل هذا القول أنه لم يقع في الكتاب والسنة إلا هو، قال تعالى: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾، وخمسون من ألف بعض عقد.

وقيل: لا يستثنى من العدد. ورده ابن عصفور بقوله تعالى: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾. وأجيب بأن الألف يستعمل في التكثير، كقولك

---

(١) الحديث أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والأدب «باب تحريم الظلم» (رقم: ٦٥٧٢).

لمن يستعجلك: اصبر ألف سنة أي زمانا طويلا.

(وذا تعدد بعطف حصّل بالاتفاق مسجلا للأول)

يعني: أن الاستثناءات المتعددة إن تعاطفت فهي عائدة للمستثنى منه، لأن مقتضى العطف جعل المتعدد كالواحد، فتعود إلى الأول، وسواء كان المستثنى مستغرقا أم غير مستغرق، فيصح في الثاني نحو: «له علي عشرة إلا أربعة وإلا ثلاثة وإلا اثنتين»، ويبطل في المستغرق مطلقا إن قلنا بجمع مفرقه، وإلا ففي الذي حصل به الاستغراق مع ما بعده دون ما قبله.

مثال المستغرق: له علي عشرة إلا خمسة وإلا أربعة وإلا واحدا، فالمجموع عشرة، والذي حصل به الاستغراق في هذا المثال هو الواحد، فتسقط تسعة، ويلزم واحد، لبطلان الاستثناء فيه، ويبطل جميع الاستثناءات على القول بجمع مفرقه، لأنه بمنزلة: له علي عشرة إلا عشرة.

(إلا فكل للذي به اتصل وكلها عند التساوي قد بطل)

يعني أن الاستثناءات إن لم تتعدد بعطف، بأن تعددت دونه فإن كل استثناء يرجع لما يليه، ما لم يستغرقه، نحو: «له علي عشرة إلا خمسة إلا أربعة إلا ثلاثة»، فتلزمه ستة، لأن الثلاثة تخرج من الأربعة، فيبقى واحد، يخرج من الخمسة، تبقى أربعة، تخرج من العشرة تبقى ستة. وذلك لأن الأصل اعتبار القرب، وإخراج الأربعة مثلا من الخمسة ممكن.

فإذا استغرق كلٌّ ما يليه بطل الكل، نحو: «له علي عشرة إلا عشرة إلا عشرة»، فتلزم عشرة.

(إن كان غير الأول المستغرقا فالكل للمخرج منه حققا)

أي: أنه إذا تعدد الاستثناء وكان غير الأول من المستثنيات هو المستغرقَ فالكل من المستثنيات يرجع للمستثنى منه، نحو: «له علي عشرة إلا اثنتين إلا ثلاثة إلا أربعة»، فتلزم واحدة.

(وحيثما استغرق الاول فقط فألغ واعتبر بخلف في النمط)

يعني: أنه إذا استغرق الأول فقط، نحو له علي عشرة إلا عشرة إلا أربعة فقد اختلف فيه، فقيل: يلغى ما بعد المستغرق تبعا له، فتلزم عشرة؛ وقيل: باعتبار ما بعده على خلاف في طريق اعتباره، هل يعتبر استثناء الثاني من الأول؟ فتلزم أربعة، لأنه أثبت، ثم نفى، ثم أثبت؛ فالاستثناء الأول معتبر، وهو مع الثاني كالاستثناء الواحد؛ أو يعتبر الاستثناء الثاني دون الأول، فتلزم ستة؛ لأن الأربعة مستثناة من العشرة الأولى، وهي مثبتة، والاستثناء من الإثبات نفي.

(وكل ما يكون فيه العطف من قبل الاستثنا فكلا يقفو
دون دليل العقل أو ذي السمع ....)

يعني أن الاستثناء الوارد بعد مفردات متعاطفة يعود لجميعها، حيث صلح له، لعدم استقلال المفردات، واقتضى كلام جماعة الاتفاق فيه؛ وكذا الوارد بعد جمل متعاطفة يعود لكلها، لأنه الظاهر عند الإطلاق، وبه قال مالك والشافعي وأصحابهما والأكثر.

مثاله في المفردات قولك: «تصدق بهذا على المساكين وأبناء السبيل وبني تميم إلا الفاسق»، فإنه يخرج فاسق الكل؛ قال في نشر الورود: وكقوله ﷺ: «**لا يجلس أحدكم على تكرمة أخيه، ولا يؤمه، إلا بإذنه**»[1]، فإنه راجع لهما اهـ.

لكن الظاهر في الحديث أنه من عطف الجمل، وهو الذي للزركشي في البحر.

ومثاله في الجمل قولك: «عبيدي أحرار ونسائي طوالق إلا المسلم

---

(١) نحوه طرف من حديث أخرجه مسلم في كتاب المساجد «باب من أحق بالإمامة» (رقم: ١٥٣٢) ولفظه: «**ولا يؤمَّنَّ الرجل الرجل في سلطانه ولا يقعد في بيته على تكرمته إلا بإذنه**».

منهم»، فإنه يخرج مسلم الكل، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ﴾ الآية، إلى قوله: ﴿إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا﴾ فإنه راجع إلى الكل، وخالف أبو حنيفة قائلا إن الاستثناء يرجع إلى الجملة الأخيرة فقط، ولأجل ذلك لم تقبل شهادة القاذف ولو تاب وأصلح، لأن قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ وَأَصْلَحُواْ﴾ يرجع لخصوص ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾، فقد زال فسقهم بالتوبة، ولا يقبل رجوع الاستثناء إلى قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾، أي إلا الذين تابوا، فاقبلوا شهادتهم، بل يقول: لا تقبلوها لهم مطلقا.

قال في الأصل: ومثاله وهو عائد إلى الأخيرة فقط قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْ﴾، فهو عائد إلى الدية دون الكفارة، فليس الخلاف في جواز رده إلى الجميع أو إلى الأخيرة خاصة، وإنما الخلاف في الظهور عند الإطلاق اهـ. وعزاه حلولو في الضياء اللامع للفهري.

وفرق بعضهم بين المفردات والجمل، فقال: يرجع في المفردات بلا خلاف، وفي الجمل فيه خلاف؛ وفرق بعضهم بين العطف بالواو وبين العطف بغيرها كالفاء وثم، قائلا برجوعه للكل في الواو دون غيرها.

قال السعد في حواشيه على العضد: التقييد بالواو عبارة الإمام والآمدي وغيرهما، والإطلاق عبارة الإمام الرازي، والتعميم في الواو وأو وغيرهما عبارة القاضي اهـ.

قال في شرح التنقيح: واعلم أن حروف العطف عشرة: الواو، والفاء، وثم، وحتى، وهي يتأتى فيها خلاف العلماء؛ لأنها تجمع بين الشيئين معا في الحكم، ويمكن الاستثناء منهما أو أحدهما.

وأما بل، ولا، ولكن، فهي لأحد الشيئين بعينه نحو قام القوم لا النساء، وبل النساء، وما قام القوم لكن النساء، فالقائم أحد الفريقين دون الآخر بعينه، فأمكن أن يقال: لا يمكن عود الاستثناء عليهما؛ لأنهما لم يندرجا في الحكم، والعود عليهما يقتضي تقدم الحكم عليهما، ويمكن أن

يقال: إنهما معا محكوم عليهما، إحداهما بالنفي والأخرى بالإثبات، فالمنفي ما بعد «لا» وما قبل «لكن» و«بل»، غير أن هذه الحالة إن صححنا عود الاستثناء فيها عليهما يلزم أن يرفع باعتبار النفي وينصب باعتبار الإيجاب، واجتماع الرفع والنصب معا محال، إلّا أن يصرف أحدهما للفظ والآخر للمعنى. وبالجملة فهو موضع تردد.

وثلاثة لأحد الشيئين لا بعينه وهي: أو، وأم، وإما، نحو قام القوم أو النساء وإما القوم وإما النساء، أو هل قام القوم أم النساء، فهنا المحكوم عليه واحد قطعا، ولم يتعرض بالنفي للآخر ولا بالثبوت، فلا يتأتى الاحتمال الذي في القسم الثاني، بل يتعين ألا تندرج هذه الجمل المعطوفة بهذه الثلاث في صورة النزاع، والأولى تندرج قطعا، والثانية فيها احتمال اهـ

والخلاف إنما هو (دون دليل العقل) أي دليل عقلي (أو ذي السمع) أي سمعي يصرفه إلى بعضها، وإلا اختص بما عينه الدليل؛ من ذلك عدم رجوع قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً﴾، والدليل على عدم الرجوع أن الجلد حق لآدمي، فلا يسقط بالتوبة، إنما يسقط بإسقاط المستحق. قد صرح بذلك ولي الدين في التحرير.

وقد أوضح ذلك ابن عاشور في حواشيه بقوله: الأدلة قائمة على أن الحقوق البشرية لا تسقطها التوبة ولا صلاح الحال حتى يعفو أصحابها؛ وإنما تسقط التوبة الحقوق العامة التي العقاب عليها عقاب لزجر عن خبث النفس، فإذا زال بالتوبة سقط العقاب، لأن المقصود منه حصل، أما حقوق الناس فهي تعديات ثابتة، والعقاب عليها أخذ بحق وانتصار لمظلوم لإرضائه، فلا تؤثر التوبة في حصول المقصود من ذلك، ولهذا حمل مالك قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡ﴾ على أنه يوضع عنه بالتوبة كل حق لله، ويؤخذ بحقوق الناس في دم أو مال؛ فليس في قول مالك مخالفة لأصوله، وإن ظنه من لا يرى إلاّ الظاهر دون تحقيق اهـ.

(. . . . . والحق الافتراق دون الجمع)

أي: أننا إذا قلنا يعود الاستثناء للجميع فإن الحق أي الصواب (الافتراق) أي عوده للجميع على تفريقه، أي: يرجع إلى كل بانفراده، وقيل: يعود إليه مجموعا. وتظهر ثمرة الخلاف فيما لو قال لها: أنت طالق ثلاثا وثلاثا إلا أربعا، فعلى التفريق تلزمه الثلاث، لأن «إلا أربعا» راجع إلى كل من الثلاث بانفراده، والأربعة مستغرقة للثلاث، فيبطل الاستثناء في كل منهما، لاستغراقه؛ وعلى جمع المفرق تجمع الثلاث والثلاث، فيكون المجموع ستة، فيكون كمن قال: ستة إلا أربعة، فتلزمه طلقتان.

وإلى هذه المسألة أشار خليل في مختصره بقوله: «وواحدة واثنتين إلا اثنتين إن كان من الجميع فواحدة، وإلا فثلاث».

(أما قران اللفظ في المشهور فلا يساوي في سوى المذكور)

يعني: أن القران بين لفظ الجملتين أو الجمل، أو المفردين، أو المفردات بالعطف، لا يوجب في المشهور ومذهب الجمهور التسوية بينهما في غير الحكم المذكور، خلافا لبعض المالكية، والمزني من الشافعية، وأبي يوسف من الحنفية، قالوا: إن القران بالعطف يوجب التسوية بين اللفظين في المذكور وغيره، وعليه تكون العمرة واجبة كالحج لقرانها معه في قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾، وهو مذهب ابن عباس، وعلى المشهور لا تستوي العمرة مع الحج في الوجوب ابتداء، لأنه حكم غير مذكور، لأن المذكور إنما هو الإتمام بعد الشروع، فلا تلزم مساواتهما في غيره؛ ومن قال بوجوب العمرة يقول: إن الإتمام ابتداء فعلهما والإتيان بهما تامين.

قال في الأصل: وإنما جعلتُ المفردات كالجمل ـ وإن لم أر من تعرض إلا للجمل ـ لتمثيلهم بالمفردات، مع أن التسوية أولى اهـ.

قلت: قال العراقي: تعبيرهم بالجمل جريٌ على الغالب، وإلا فلا فرق بينهما وبين المفردات كما صرح به الرافعي وغيره اهـ.

ثم قال في الأصل: والذي في كتب الحنفية تخصيص ذلك بالجمل الناقصة أي غير المستقلة، نحو: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا﴾؛ فالجملتان كجملة واحدة، والإشهاد في المفارقة غير واجب فكذا في الرجعة، بخلاف ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ﴾، فإن كلًّا من الجملتين مستقلة بنفسها، فلا يقتضي ثبوت حكم إحداهما ثبوته في الأخرى، فلا يقال: لا تجب الزكاة في مال الصبي كما لا تجب عليه الصلاة اهـ.

قال الزركشي: وكحديث أبي داود: «**لا يبولنَّ أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه**»[1]، فالبول فيه ينجسه بشرطه، وذلك حكمة النهي؛ قال أبو يوسف: وكذلك الاغتسال فيه للقران بينهما؛ ووافقه أصحابه في الحكم لدليل غير القران؛ وخالفه المزني لما ترجح على القران أن الماء المستعمل في الحدث طاهر، ويكفي في حكمة النهي ذهاب الطهورية.

ومنه قوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾، فإن الإتيان بالحق واجب، والأكل مباح؛ فقد عطف واجبا على مباح اهـ.

قلت: ولو ذكرت هذه المسألة في باب «ما عدم العموم فيه أصح» لكان أولى. فهي مما عدم عموم المساواة فيه في غير الحكم المذكور أصح.

قال الشيخ السالك بن الإمام: مناسبة هذا لما قبله ـ كما في الآيات ـ ظاهرة، فإن الخلاف في ثبوت حكم إحدى الجملتين للأخرى نظير الاختلاف في وقوع الحكم المذكور بعد إحدى الجملتين لما قبلها اهـ من التقاييد المنقولة عنه.

---

(١) الحديث أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الطهارة «باب البول في الماء الراكد» (رقم: ٧٠).

قال الشيخ محمد الأمين بن أحمد زيدان: ولعل هذا أعم من قوله: «والذي عليه انعطفا»، فيغني عنه إلا لنكتة اهـ.

الشرط:

(ومنه ما كإن من الشرط أعد للكل عند الجل أو وفقا تفد)

يعني: أن من المخصص المتصل ما كإن من أدوات الشرط من جوازم فعلين، وإذا ولو، والمراد بالشرط الأداة وفعل الشرط، أي الأداة مع مدخولها، لأنهما الدالان على التخصيص، أو المراد به تعليق مضمون جملة على مضمون جملة أخرى، كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾، يفهم منه تخصيص الأمر بالكتابة بالذين علم منهم خير دون غيرهم، أي: فإن لم تعلموا فيهم خيرا فلا تكاتبوهم، والمراد بالشرط هنا الشرط اللغوي وهو سبب، لا العقلي، كالحياة للعلم، ولا الشرعي كالطهارة للصلاة، ولا العادي كنصب السلم لصعود السطح.

قال ابن عاشور: فإذا كانت جملة الجواب مشتملة على عموم كان التعليق مفيدا لإخراج بعض الأفراد أو بعض الأزمان، وكلاهما تخصيص، أما الأول فظاهر، مثل: كل نعمي صدقة إن كانت قيمتها دون كذا؛ وأما الثاني فنحو إن فعلت كذا فعبيدي أحرار؛ وذلك أن إخراج بعض أزمان العبيد تخصيص للعموم اللزومي الذي يستلزمه عموم الأشخاص؛ ومن المعلوم أن إخراج اللازم يستلزم إخراج الملزوم، وهي الملزومات التي وقعت في وقت الإخراج، فكلّ عبد مات قبل حصول الشرط أو كوتب أو دبر لم يقع عليه عتق بعد حصول الشرط. فالحظ هذا فإن كثيرا يحتارون في تصوير تخصيص الشرط، لأنهم يأخذون في أمثلتهم النوع الثاني خاصة، وهو فيه خفاء.

وأما إذا كانت جملة الجواب لا تشتمل على عموم فالشرط حينئذٍ تقييد لإطلاقها لا تخصيص اهـ.

وما قرره رحمه الله تعالى من أن التخصيص في الأزمان يستلزم

التخصيص في الأفراد، واضح؛ لأن صدقه لازم لصدق كون عموم الأفراد يستلزم عموم الأزمنة؛ إذ هو عكس نقيضه الموافق.

وتقريره أن نقول: كل عام في الأفراد عام في الأزمنة، ينعكس عكس نقيض إلى قولنا: كل ما ليس عامًّا في الأزمنة ليس عاماً في الأفراد، وهو المطلوب.

فرفع اللازم الذي هو العموم في الأزمنة يقتضي رفع الملزوم الذي هو عموم الأفراد، وهذا هو معنى كون التخصيص في الزمان يستلزم التخصيص في الأفراد.

إلا أن في تمثيل الشيخ ابن عاشور رَحِمَهُ اللَّهُ شيئا، فقوله: «فكل عبد مات قبل حصول الشرط إلخ»، فيه أن لفظ: «عبيدي» في يمينه عام في أفراده مطابقة، وفي أزمان ملك الأفراد التزاما، وقضية أن التخصيص هنا في الأزمان يكفي فيه خروج أزمان ما قبل الفعل من عموم أزمان الملك، واستلزامه التخصيص في الأفراد حاصل؛ لأن أفراد العام لم يثبت لها حكمه في زمان التخصيص، فالتخصيص في الزمان إنما يستلزم انتفاء الحكم عن أفراد العام في زمان التخصيص خاصة. وهذا قد حصل في جميع أفراد العام، من عتق منها بعد الحنث، ومن لم يعتق بسبب خروجه عن الملك قبل وقت الحنث.

وعليه فلا خصوصية لمن مات قبل الفعل، فإن من بقي حتى عتق كذلك يصح التمثيل به، لأن عدم عتقه قبل الفعل إنما هو لأجل التخصيص في الزمان الحاصل بالشرط.

فإن قيل: إنما اقتصر الشيخ على التمثيل بالأفراد التي لم يثبت لها العتق مطلقا، دون التي انتفى عنها في زمان دون زمان، لأن ظهور التخصيص فيها أجلى.

قلنا: هذا متجه، لكن يرد عليه أن قوله: «أو كوتب أو دبر»، ليس حكمهما كحكم من مات قبل الفعل، فلا يظهر وجه لتخصيصهما بالذكر دون سائر الأفراد؛ لأنهما من جملة من يتنجز عتقه بعد الحنث، وليسا

ممن ينتفي عنه العتق مطلقا، فلا فرق بينهما وبين بقية الأفراد التي أدركها زمان حصول الشرط. والمسألة منصوصة في المدونة وغيرها.

ففي المدونة: قلت: أرأيت إن قال: إن كلمت فلانا فكل مملوك لي حر، وعنده مكاتبون وأمهات أولاد ومدبرون وأشقاص من عبيد، فكلمه، فقال مالك: يحنث فيهم كلهم اهـ

وقد نقل كلامها شراح المختصر.

وعبارة ابن الحاجب: لو قال: إن فعلت كذا فكل مملوك لي حر، عتق من في ملكه والمدبر وأم الولد اهـ. والله أعلم.

وقوله: (أعد للكل عند الجل أو وفقا) استئناف بياني، يعني: أن الشرط يعود لكل الجمل المتقدمة إما اتفاقا أو على قول الجمهور، ووجه ذلك أن الشرط له صدر الكلام فهو مقدم على مشروطه تقديرا، كأحسن إلى ربيعة وأكرم بني تميم إن جاؤوك؛ ورد هذا بأنه مقدم على ما هو راجع إليه، فلا يلزم من ذلك رجوعه للكل، فإن رجع للأخيرة قدم عليها فقط؛ وعلى هذا لا يظهر بينه وبين الاستثناء فرق.

(أخرج به وإن على النصف سما كالقوم أكرم إن يكونوا كرما)

يعني: أنه يجوز أن يخرج بالشرط الأكثر، قال السبكي: ويجوز إخراج الأكثر وفاقا اهـ

وفي حكاية الاتفاق تجوز، لما تقدم له من القول بأنه لا بد أن يبقى قريب من مدلول العام. قال المحلي: إلا أن يريد وفاق من خالف في الاستثناء فقط.

قال حلولو: والأقرب في الجواب أن يحمل ما في التخصيص على ما سوى الشرط اهـ

وهذا نحو قولك: «أكرم القوم إن يكونوا كرماء»، والحال أن اللؤماء أكثر.

(وإن ترتب على شرطين شيء فبالحصول للشرطين)

يعني: أنه إن ترتب مشروط على شرطين على وجهِ الجمع بينهما فلا يحصل إلا بحصول ذينك الشرطين، نحو: إن دخلت الدار وكلمت زيدا فأنت طالق، فلا تطلق إلا بهما.. قال خليل: «وإن قال: إن كلمت إن دخلت لم تطلق إلا بهما». ولا مفهوم للتثنية، فالشروط كذلك.

(وإن على البدل قد تعلقا فبحصول واحد تحققا)

يعني: أنه إذا علق مشروط على شرطين على سبيل البدل، نحو: إن دخلت الدار أو كلمت زيدا فأنت طالق، فإن المعلق يحصل بحصول واحد من الشرطين فقط.

الصفة:

(ومنه في الإخراج والعود يرى كالشرط قل وصف وإن قبل جرى)

يعني: أن من المخصص المتصل الوصف، لكن بشرط أن يكون له مفهوم معمول به، بخلاف ما إذا كان الوصف خرج مخرج الغالب، أو سيق للمدح أو للذم أو الترحم أو التوكيد أو التفصيل، وإنما يخصص إذا كان لتوضيح معرفة، نحو الصلاة الوسطى أو تخصيص نكرة.

وهو كالشرط في جواز إخراج الأكثر، وفي حكم العود على جميع ما تقدم من مفردات اتفاقا وجمل على الأصح؛ هذا إن تأخر الوصف، كوقفت هذا على أولادي وأولادهم المحتاجين، بل ولو تقدم، نحو وقفت هذا على محتاجي أولادي وأولادهم.

(وحيثما مخصِّص توسطا خصَّصه بما يلي من ضَبَطا)

يعني: أن المخصص المتصل من صفة، أو استثناء، أو شرط، أو غاية، إذا توسط بين لفظين أو ألفاظ خصصه بما قبله من ضبط علم الأصول، يعني السبكي، لكن السبكي لم يقل ذلك إلا في الصفة، قال في

جمع الجوامع: أما المتوسطة فالمختار اختصاصها بما وليته اهـ.

قال المحلي: أما المتوسطة نحو وقفت على أولادي المحتاجين وأولادهم، قال المصنف بعد قوله: لا نعلم فيها نقلا: فالمختار اختصاصها بما وليته، ويحتمل أن يقال: تعود إلى ما وليها أيضاً اهـ. ولذا صار الشافعي إلى أن الطعام يعطى لمساكين الحرم، عملا بقوله تعالى: ﴿هَدْيًا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ﴾، فقد جعل الوصف الذي هو بلوغ الحرم عائدا إلى الطعام أيضاً.

وذكر ابن قاسم في الآيات البينات أنه لا فرق بين الصفة وغيرها. قال في البحر المحيط: أما المتوسط فإن تخلل بين جملتين إحداهما معطوفة على الأخرى فقلَّ من تعرض له، وقد ذكره الأستاذان: أبو إسحاق وأبو منصور، نحو: أعط بني زيد إلا من عصاك وأعط بني عمرو. قالا: فاختلف فيه أصحابنا على وجهين: أحدهما: أنه يرجع إليهما؛ والثاني: أنه يرجع إلى ما قبله دون ما بعده. قالا: وسواء كان في الأمر أو الخبر اهـ.

الغاية:

(ومنه غاية عموم يشمل لو كان تصريح بها لا يحصل)

يعني: أن من المخصص المتصل الغاية، والغاية هي انتهاء الشيء ومنقطعه، وهي حد لثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها. والمقصود بالغاية ثبوت الحكم لما قبلها، والمعنى يرتفع بهذه الغاية، لأنه لو بقي فيما وراء الغاية لم تكن الغاية منقطعا، فلم تكن الغاية غاية؛ لكن هل يرتفع الحكم من غير ثبوت ضد المحكوم عليه، أم تدل على ثبوت المحكوم عليه فقط؟ هو موضوع الخلاف كما في الاستثناء، والمختار الأول. قال الماوردي والروياني[1]: ويتعلق بالغاية إثبات ونفي كالاستثناء والشرط، إذ الشرط

---

(١) هو عبد الواحد أبو المحاسن الروياني صاحب البحر أحد أئمة المذهب الشافعي، وكان يلقب فخر الإسلام، وله المصنفات السائرة في الآفاق والشهرة بحفظ=

موجب لثبوت الحكم بعده، ولا يبقى به قبله، والغاية موجبة لثبوت الحكم قبلها لا بعدها اهـ. قاله في البحر.

وسواء تقدمت الغاية أو تأخرت، كوقفت على أولادي إلى أن يفسقوا؛ أو إلى أن يفسقوا وقفت على أولادي.

ثم قال الزركشي في البحر: واعلم أن الأصوليين أطلقوا كون الغاية من المخصصات، قال بعض المتأخرين: وهذا الكلام مقيدٌ بغاية تقدمها لفظ يشملها لو لم يؤت بها، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ﴾، فإن هذه الغاية لو لم يؤت بها لقاتلنا المشركين أعطوا الجزية أو لم يعطوها اهـ.

وحاصله أن ما يشمله العموم لو لم يؤت به هو مراد الأصوليين، ووراءه صورتان: ما لم يشمله ألبتة، وما يشمله وإن أتت، وهاتان لا تكون الغاية فيهما للتخصيص، وإلى ذلك أشار الناظم بقوله:

(وما لتحقيق العموم فدع   نحو سلام هي حتى مطلع)

يعني: أن مما لا تكون الغاية فيه للتخصيص صورتين: إحداهما: أن تكون الغاية لم يشملها العموم ولا صدق عليها اسمه، فلا يؤتى بها إلا لعكس ما يؤتى بالغاية في القسم قبله، فإن تلك يؤتى بها لتخصيص العموم أو تقييد المطلق؛ وهذه يؤتى بها لتحقيق العموم وتأكيده وإعلام أنه لا خصوص فيه، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ﴾، قصد به تحقيق أن الحالة الملاصقة لطلوع الفجر مما شمله «سلام» بما قبلها بطريق الأولى. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾، فإن حالة الطهر لا يشملها اسم الحيض.

والصورة الثانية: غاية شملها العموم، أتت أو لم تأت، فهذه أيضاً لا يؤتى بها إلا لتحقيق العموم، كقولك: قرأت القرآن من فاتحته إلى

= المذهب، يضرب المثل باسمه في ذلك حتى يحكى أنه قال: لو احترقت كتب الشافعي لأمليتها من حفظي، وتوفي سنة: (٥٠٢). طبقات الشافعية الكبرى (٧/ ١٩٤ - ١٩٦).

خاتمته، فالمراد تحقيق قراءتك للقرآن كله، بحيث لم تدع منه شيئا، وكذلك قطعت أصابعه من الخنصر إلى البنصر، فالمراد تحقيق العموم واستغراقه لا تخصيصه انتهى. قاله في البحر.

وقوله: «إلى البنصر»، كذا في البحر، ومثله للسبكي في جمع الجوامع، وأوضح من ذلك «إلى الإبهام» كما هي عبارة الأكثر، كالسبكي في شرحي المختصر والمنهاج والزركشي في التشنيف.

ففي هذين الموضعين الغاية لا خلاف فيها، فهي في الأول خارجة قطعا، وفي الثاني مشمولة باللفظ الأول صريحا. وبقولنا: «صريحا» يخرج نحو: «حتى يعطوا الجزية»، فإن ما قبله غير صريح في القتال مع إعطاء الجزية، بل هو من جملة الأحوال الداخلة في ذلك، وهذا هو موضع الخلاف اهـ من الغيث الهامع.

قال في تشنيف المسامع: وفي تمثيله بقوله تعالى: ﴿سَلَٰمٌ هِيَ﴾ نظر، لأن الليلة ليست بعامة، إلا أن يريد مثل هذا إذا وردت في صيغة عموم، ولا فرق بين تخصيص العام وتقييد المطلق اهـ.

(وهي لما قبل خلا تعود وكونها لما تلي بعيد)

يعني: أن الغاية كغيرها من المخصصات المتصلة تعود لجميع ما قبلها على الأصح، نحو وقفت على أولادي وأولادهم إلى أن يفسقوا.

وهي كغيرها أيضاً في اشتراط الاتصال وإخراج الأكثر كما صرح به الشمس البرماوي؛ فكونها كالاستثناء في العود ليس المقصود القصر على العود فقط، بل إنما تعرضوا له لكونه أهم.

بدل البعض:

(وبدل البعض من الكل يفي مخصصا لدى أناس فاعرف)

يعني: أن بدل البعض من الكل، وكذا بدل الاشتمال، لأنه يرجع إلى بدل البعض ذكره بعض من الأصوليين من المخصصات، كالشافعي

وابن الحاجب، نحو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، وأكرم الناس العلماء، وأعجبني أهل المجلس حديثهم.

قال السبكي: لم يذكره الأكثرون، وصوبهم الشيخ الإمام اهـ

قال في تشنيف المسامع: لأن المبدل منه في نية الطرح، فلم يتحقق فيه معنى الإخراج، والتخصيص لا بد فيه من الإخراج على ما تقدم في تعريفه، وأيضاً لو لم يكن البدل مستغنى به في التقدير لم يكن لتسميته بدلا معنى، لأن حق البدل ألا يجتمع مع المبدل منه، فإذا اجتمعا فلا أقل من تقدير عدم اجتماعهما وفاء بمقتضى التسوية، وأيضاً فلأن كلامنا في العام المخصوص، لا في المراد به الخصوص اهـ

قلت: والذي يظهر أنه قرينة على إرادة بعض العام المبدل هو منه، فيكون عاماً مرادا به الخصوص. ولا ينافي ذلك قول النحاة: إن المبدل منه في نية الطرح، إذ ليس المراد طرحه بالكلية، بل كونه تمهيدا للبدل، لأنه التابع المقصود بالحكم، فالطرح إنما هو من حيث الحكم، لا من حيث الفائدة.

أما أنه من العام المراد به الخصوص فقد وجدت الزركشي نقل في البحر عن بعضهم أنه يشبه العام المراد به الخصوص.

قلت: وهو الذي يشير إليه مذهب السهيلي من النحاة حيث رد بدل البعض وبدل الاشتمال إلى بدل الكل قائلا: إن العرب تتكلم بالعام وتريد الخاص. وهو رأي ابن برهان في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، قال: لأن الله تعالى لا يكلف بالحج من لا يستطيع اهـ

قال الموضح[1] في الحواشي: والجماعة يقولون: عام مخصوص، لأن الكلام بآخره ومقصوده، وليس بظاهره المحض من غير نظر إلى

---

(١) المراد بالموضح هنا ابن هشام صاحب أوضح المسالك على ألفية ابن مالك المشهور باسم التوضيح.

مقصوده؛ والحق أنهما محتملان اهـ على نقل المصرح[١].

قال يس: مراده الوجهان المتقدمان، أي: أنه عام أريد به الخصوص أو عام مخصوص أي بالبدل اهـ بخ.

وأما ما ذكرتُ من عدم منافاة ذلك لما تقرر عند النحاة من أن البدل في نية الطرح فقد رأيت الزركشي في البحر نقل عن السيرافي أنه ليس مراد النحاة بأن البدل في حكم الطرح أنه ملغى. وهذا نص كلامه في البحر المحيط: قال السيرافي: زعم النحويون أنه في حكم تنحية الأول، وهو المبدل منه، ولا يريدون إلغاءه، وإنما مرادهم أن البدل قائمٌ بنفسه، وليس تبيينا للأول كتبيين النعت الذي هو من تمام المنعوت، وهو معه كالشيء الواحد؛ ومنهم من قال: لا يحسن عد البدل، لأن الأول في قولنا: أكلت الرغيف ثلثه، يشبه العام المراد به الخصوص، لا العام المخصوص اهـ.

ونحوه للشوكاني في إرشاد الفحول، قال: قال السبكي: ولم يذكره ـ يعني بدل البعض ـ الأكثرون، لأن المبدل منه في نية الطرح، فلا تحقق فيه لمحل يخرج منه، فلا تخصيص به. وفيه نظر، لأن الذي عليه المحققون كالزمخشري أن المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم المهدر، بل هو للتمهيد والتوطئة، وليفاد بمجموعهما فضل تأكيد وتبيين لا يكون في الإفراد اهـ.

المخصص المنفصل:

ولما فرغ الناظم من الكلام على المخصصات المتصلة شرع في المنفصلة، فقال:

(وسم مستقله منفصلا   للحس والعقل نماه الفضلا)

قوله: (وسم مستقله) أي المخصص، وقوله: (منفصلا) هو ثاني مفعول سم.

---

(١) المراد به خالد الأزهري صاحب التصريح شرح توضيح ابن هشام.

يعني: أن المخصص المنفصل هو ما يستقل بنفسه من لفظ أو غيره، ومعنى استقلاله بنفسه أنه لا يحتاج إلى ذكر العام معه، وقدم الناظم غير اللفظي لقلة الكلام عليه.

فغير اللفظي منه الحس، كما في قوله تعالى في الريح المرسلة على عاد: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾، خص الحس ما لا تدمير لها فيه بالمشاهدة، كالسماء والأرض، وقال البعض: إن التخصيص قد يفهم من قوله: ﴿بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾، وقوله: ﴿مَا تَذَرُ مِن شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ (٤٢)﴾.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ الآية، وقوله: ﴿يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، فمن تتبع أقطار الأرض قد يشاهد بالحس بعض الأشياء التي لم تؤتها بلقيس، كالسماوات وملك سليمان. ومن الثمر ما لم يجب إلى الحرم.

والمراد بالحس المشاهدة، وإلا فالدليل السمعي من المحسوسات، إذ هو مدرك بحاسة السمع، وقد جعله قسيما له، مع أن الحاكم فيها هو العقل بواسطتها، فيرجع إلى التخصيص بالعقل.

ومن المنفصل غير اللفظي العقل، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، خصصه العقل بغير ذاته وصفاته، لثبوت قدمه سبحانه وتعالى، وقالوا: إن لفظ الشيء يتناوله، لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾.

قال ولي الدين في التحرير: التمثيل بالآية ـ يعني «الله خالق كل شيء» ـ مبنيٌّ على أن المتكلم يدخل في عموم كلامه، وعلى أن لفظ الشيء يطلق على الله تعالى، وهو المختار فيهما اهـ.

قال المازري في شرح البرهان: قد تكلم الناس على المخصص العقلي، واختلفوا فيه، وهذا لا كبير طائل تحته. فلعل من قال: لا يخصص بالدليل العقلي إنما نازع في تسمية هذا تخصيصا، لأجل أن التخصيص إخراج ما يتوهم دخوله في الخطاب، وإن كان المتكلم قد

يريده، وهذا مما لا يمكن أن يراد؛ وأيضاً فإن العقل متقدم على الخطاب تقدما لا يحسن أن يقال فيه: إنه مخصص.

وبالجملة فإنه قد استبين من جهة العقل المراد بهذا الخطاب، وأن المتكلم لم يرد كل ما تطلق الصيغة عليه، فلا نكير في تسمية هذا خصوصا، واستدراك العلم بمراد المتكلم إنما حصل بعد سماع الخطاب، فلا أثر لتقدم العقل الذي وصل إلى ذلك اهـ

ثم أشار الناظم إلى المنفصل اللفظي بقوله:

(وخصص الكتاب والحديث به أو بالحديث مطلقا فلتنتبه)

يعني: أن الكتاب يخصص بالكتاب، مثاله قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾، خص بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾، وبقوله: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾؛ كما خص قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ﴾ الآية.

ومنع بعض الظاهرية تخصيص الكتاب به، لأن التخصيص تبيين، فلا يحصل إلا بالحديث، لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. ورد بأن تبيينه كما يصدق بما نزل إليه ﷺ من الحديث، يصدق بما نزل إليه من القرآن.

ويخصص الحديث متواترا أو آحادا، قولا أو فعلا أو تقريرا، بالكتاب أيضاً، كحديث: «**ما قطع من حي فهو ميت**»[1]، خص عمومه بقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ﴾ الآية.

ويجوز تخصيص الحديث بالحديث، متواترين كانا أو آحادا، أو

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك في كتاب الذبائح (رقم: ٧٦٧٩)، وهو طرف من حديث أخرجه ابن ماجه في كتاب الصيد «باب ما قطع من البهيمة وهي حية» (رقم: ٣٢١٧)، لفظه: «ألا فما قطع.. إلخ».

مختلفين، كما في حديث: «**فيما سقت السماء العشر**»[(١)]، خص بحديث: «**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**»[(٢)].

ويجوز تخصيص الكتاب بالحديث مطلقا أي متواترا كان أم لا، كقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾، خص بحديث: «**إنا معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة**»[(٣)]، وبقوله ﷺ: «**لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم**»[(٤)].

فجواز تخصيص القرآن بخبر الآحاد هو مذهب الجمهور، لأن محل التخصيص دلالة العام، وهي ظنية، والعمل بالظنيين أولى من إلغاء أحدهما، خلافا لمن منع، محتجا بما فيه من ترك القطعي للظني.

قال الزركشي في البحر: ذكر ابن السمعاني أن الخلاف في أخبار الآحاد التي لم تجمع الأمة على العمل بها، أما ما أجمعوا عليه، كقوله: «**لا ميراث لقاتل**»[(٥)]، «**ولا وصية لوارث**»[(٦)]، وكنهيه عن الجمع بين المرأة

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة «باب العشر فيما يسقى من ماء السماء.. إلخ» (رقم: ١٤٨٨).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الزكاة «باب ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة» (رقم: ٢٢٦٣)، وهو في صحيح البخاري «باب زكاة الورق» (رقم: ١٤٤٧) طرفا من حديث أوله: «**ليس فيما دون خمس ذود صدقة من الإبل وليس فيما دون خمس أواق صدقة**».

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الفرائض «باب قول النبي ﷺ: **لا نورث ما تركنا صدقة**» (رقم: ٦٧٢٥)، ومسلم في كتاب الجهاد «باب حكم الفيء» (رقم: ٤٥٧٧).

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الفرائض «باب لا يرث المسلم الكافر.. إلخ» (رقم: ٢٧٦٤)، ومسلم أيضاً (رقم: ٤١٤٠).

(٥) قال ابن حجر: رواه أصحاب السنن إلا أبا داود من حديث أبي هريرة رفعه: «**القاتل لا يرث**». انظر الدراية في تخريج أحاديث الهداية (٢/٢٦٠) ط: دار المعرفة.

(٦) أخرجه أبو داود بلفظ: «**فلا وصية**» طرفا من حديث أوله: «**إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه**» في كتاب الوصايا «**باب ما جاء في الوصية للوارث**» (رقم: ٢٨٧٠)، ونحوه للترمذي «باب ما جاء لا وصية لوارث» (رقم: ٢١٢٠).

وعمتها[١]، فيجوز تخصيص العموم به قطعا، ويصير ذلك كالتخصيص بالمتواتر، لانعقاد الإجماع على حكمها، ولا يضير عدم انعقاده على روايتها اهـ. ونحوه له في تشنيف المسامع.

ومن التخصيص بالفعل نهيه ﷺ عن الوصال، ثم واصل؛ فقالوا له: نهيت عن الوصال ونراك تواصل. فقال: «إني لست كهيئتكم، إني يطعمني ربي ويسقين»[٢].

قال القرافي: ومنه قوله ﷺ: «**لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها لبولٍ أو غائطٍ**»[٣]، ورَوَى ابن عمر ﷺ أنه رأى رسول الله ﷺ فَعَل ذلك في بيته[٤]، الحديثين المشهورين، فَحَمَلْنا الأول على الأَفْضية، والثاني على الأبنية اهـ.

ومثال التخصيص بالتقرير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾، خصصه كونه ﷺ وجد عبد الرحمن بن عوف في الصلاة، فأحرم وراءه فأقره على الإمامة[٥].

ومنه كونه ﷺ رأى رجلا يصلي ركعتي الفجر بعد الصبح فأقره[٦]،

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب النكاح «باب لا تنكح المرأة على عمتها» (رقم: ٥١٠٨)، ومسلم «باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح» (رقم: ٣٤٤٣).

(٢) الحديث بمعناه في الصحيحين، فقد أخرجه البخاري في كتاب الصوم «باب الوصال» (رقم: ١٩٦٤)، ومسلم في كتاب الصيام أيضاً «باب النهي عن الوصال» (رقم: ٢٥٧٢).

(٣) تقدم.

(٤) أخرجه البخاري بلفظ: «ارتقيت فوق ظهر بيت حفصة لبعض حاجتي، فرأيت رسول الله ﷺ يقضي حاجته مستدبر القبلة مستقبل الشام» في كتاب الوضوء «باب التبرز في البيوت» (رقم: ١٤٨). ومسلم في كتاب الطهارة «باب الاستطابة» (رقم: ٦١٢).

(٥) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الطهارة «باب المسح على النَّاصية والعمامة» (رقم: ٦٣٣).

(٦) الحديث أخرجه أبو داود في سننه في كتاب التطوع «باب من فاتته ـ أي الرغيبة ـ متى يقضيها» (رقم: ١٢٦٧).

فيخص به نهيه عن الصلاة بعد الصبح[١].

ومنه إقراره أهل المدينة على أكل الخضر وبيعها من غير زكاة، مع قوله ﷺ: «**فيما سقت السماء العشر**»[٢].

(واعتبر الإجماع جل الناس وقسمي المفهوم كالقياس)

يعني: أنه اعتبر الإجماع في تخصيص الكتاب والسنة جل الناس، خلافا للظاهرية، قال ابن القصار في المقدمة: ومما خص من الكتاب بالإجماع قوله ﷻ: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾. أجمعوا أن العبد لا يرث. وغير ذلك مما خص بالإجماع كثير اهـ.

ومنه قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ﴾، أخرج منه بالإجماع أخت الرضاع وموطوءة الآباء والأبناء، وإن كانت هذه خارجة أيضاً بالنص. لكن يصح الاستشهاد بها، لأنها إجماعية أيضاً، مع أن التخصيص في الحقيقة بمستند الإجماع، لا به.

وقد تعقب ابن عاشور كونها خارجة بالنص أيضاً، قال: جعل التخصيص فيه بالإجماع لأن قوله تعالى: ﴿وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾»، وحديث: «**يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب**»[٣]، كلاهما عام، فلا يصح أن يخصص كل منهما الآخر، بل ذلك من تعارض العمومين، ولذا قال علي ﷺ لما سئل عن الجمع بين الأختين بالتسري: «أحلتهما آية وحرمتهما آية»[٤]، فوجب المصير إلى الإجماع؛ قال: وأظهر من هذا في

(١) أخرجه البخاري في كتاب مواقيت الصلاة «باب الصلاة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس» (رقم: ٥٨١). ومسلم في كتاب صلاة المسافرين «باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها» (رقم: ١٩٢٠).

(٢) تقدم.

(٣) طرف من حديث أخرجه البخاري في كتاب الشهادات «باب الشهادة على الأنساب والرضاع المستفيض» (رقم: ٢٦٤٥). ومسلم في كتاب الرضاع «باب تحريم الرضاعة من ماء الفحل» (رقم: ٣٥٧٩). وروايتهما «من الرضاعة».

(٤) روايتها عن علي ﷺ رواها البزار في مسنده، وهي في الموطإ عن عثمان ﷺ. انظر تخريج أحاديث الكشاف للزيلعي (٣٠١/١) ط: دار ابن خزيمة.

التمثيل قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾، فإنه خص منه الأمة، فإن عدتها حيضتان، وذلك بالإجماع كما أشار له القاضي أبو بكر بن العربي في أحكامه اهـ.

قال السعد في حواشي الشرح العضدي: إطلاقهم القول بأن الإجماع يصلح مخصصا، ولا يصلح ناسخا مجرد اصطلاح مبنيٌّ على أن النسخ لا يكون إلا بخطاب الشرع، والتخصيص قد يكون بغيره من العقل والحس وغيرهما؛ وأما من جهة المعنى فلا فرق، إذ كل من النسخ والتخصيص في الظاهر بالإجماع، وفي التحقيق بما يتضمنه من نص اهـ.

ومن المخصص اللفظي المفهوم بقسميه، أي اللفظ الدال على المفهوم، فيخصص بمفهوم الموافقة سواء كان أولى أو مساويا، كما في حديث الصحيح: «**لي الواجد يحل عرضه وعقوبته**»[1]، حل العرض بقوله: مطلني، والعقوبة بالحبس، خص بمفهوم قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾، ففحواه تحريم أذاهما بالحبس؛ وحكي الإجماع على جواز التخصيص به.

قال حلولو في الضياء اللامع: ولا يبعد جريان الخلاف فيه إذا قلنا: إن دلالته قياسية، وهو رأي الإمامين، وكان الإلحاق فيه مظنونا أو ثبت الأصل بخبر الواحد، ومثاله ما لو قيل: من أساء إليك فعاقبه. ثم قال: إذا أساء إليك أبوك فلا تقل: أف اهـ.

ويخصص بمفهوم المخالفة عند الجمهور، مثاله كما في مختصر ابن الحاجب: أن يقال: «في الأنعام زكاة»، ثم يقال: «**في الغنم السائمة زكاة**»[2]، فيدل بالمفهوم على أنه ليس في المعلوفة زكاة، فيخصص الأول

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود في كتاب القضاء «باب في الدين هل يحبس به» (رقم: ٣٦٢٨)، وهو في البخاري في كتاب الاستقراض صدر «باب لصاحب الحق مقال» قال: «ويذكر عن النبي ﷺ . . إلخ» لكن بلفظ: «**يحل عقوبته وعرضه**».

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة «باب زكاة الغنم» (رقم: ١٤٥٤) بلفظ: «**وفي صدقة الغنم في سائمتها أربعين إلى عشرين ومائة شاة**»، وأبو داود «باب في زكاة السائمة» (رقم: ١٥٦٧) بلفظ: «**في سائمة الغنم إذا كانت أربعين . . إلخ**». وقال ابن=

بالسائمة، وتخرج منه المعلوفة. لأن إعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما.

وهذا مثال فرضي، ومثاله في الأحكام: تخصيص قوله ﷺ: «**خلق الله الماء طهورا، لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه**»[1] بمفهوم قوله ﷺ: «**إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا**»[2]. فمنطوق الأول هو أن عدم تنجس الماء بدون التغير يعم القليل والكثير؛ ومفهوم الثاني خصصه بالكثير، لدلالة الشرط على أنه إذا لم يبلغ قلتين يحمل الخبث، سواء تغير أم لا، وإنما لم يعكس، ولم يجعل الأول مخصصا لهذا المفهوم بحال التغير لأنه لا يبقى للشرط حينئذٍ فائدة اهـ من شرح العضد وحاشية السعد.

قال في مفتاح الوصول: ومن ذلك احتجاج أصحابنا على المنع من نكاح الحر الأمة مع وجدان الطول بالمفهوم من قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا﴾ الآية، مع أنه يعارض عموم قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾. والجواب عند أصحابنا أنه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم لما في ذلك من الجمع بين الدليلين اهـ.

وقيل: لا يخصص النص بمفهوم المخالفة، كما حكاه الباجي عن أكثر المالكية، لأن دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق، والمنطوق مقدم، وأجيب بأن تقديم المنطوق على المفهوم في غير المنطوق الذي هو بعض أفراد العام، أما هو فيقدم عليه المفهوم، لأن إعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما.

لكنه اعترضه محشي الأسنوي بقوله: لا يخفى أن المخالف لا يسلم

= الصلاح: أحسب أن قول الفقهاء والأصوليين: «في سائمة الغنم الزكاة» اختصار منهم. نقله عنه ابن حجر في تلخيص الحبير (٣٠٦/٢).

(١) قال ابن كثير: هذا الحديث بهذا اللفظ لم أره في شيء من الكتب. انظر تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب ط: دار ابن حزم (ص: ٢١٦).

(٢) قال ابن حجر: رواه الشافعي وأحمد والأربعة وابن خزيمة وابن حبان والحاكم والدارقطني والبيهقي. انظر تلخيص الحبير (١٣٥/١).

هذا التفصيل، إذ لا فرق بين منطوقٍ خاص ومنطوقٍ هو من أفراد العام، فإن كلًّا من لفظ الخاص ظاهر في منطوقه الخاص، كما أن العام ظاهر في جميع أفراده حتى يوجد مخصص يعادله ويساويه حتى يعارضه، فيخصصه؛ وأما إعمال الدليلين فقد علمت أن الترجيح مقدم عليه، وأنه لا يجمع بين الدليلين إلا إذا تعادلا اهـ.

ومن المخصص المنفصل القياس، فإنه يخصص به النص، كقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي﴾ الآية، فإنه يعم بظاهره كل زانية وكل زان، خصصه النص بالحرة بقوله: ﴿فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِۚ﴾، وخصص المجتهدون عموم الزاني الذكر بالقياس على الزانية في تشطير الحد، بالعلة الجامعة، وهي الرق؛ فظهر أن عموم الزانية مخصص بالنص، وعموم الزاني مخصص بالقياس.

ومثل أن يعم قوله تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةً﴾ المديون وغيره، فيخص منه المديون الذي لا يملك نصابا بعد سداد دينه، قياسا على الفقير قاله العضد.

قال في مفتاح الوصول: ومن ذلك تخصيص بعض أصحابنا عموم قوله ﷺ: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا**»[1]، بقياس الكلب المأذون في اتخاذه على الهرة بجامع التطواف في البيوت اهـ.

ومن تخصيص الكتاب بالقياس الجلي قوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾، خصصه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «**نهيت عن قتل النساء والصبيان**»[2]، ثم قاسوا عليهما الأحبار والرهبان بجامع عدم الإذاية؛ وهذه علة ظاهرة.

ومثال تخصيصه بالقياس الخفي قوله تعالى: ﴿وَلَحۡمَ ٱلۡخِنزِيرِ﴾، فقاسوا جلده على لحمه.

والتخصيص بالقياس قول الأئمة الأربعة والأشعري، خلافا للرازي

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) لم أقف عليه بهذا اللفظ إلا في كتب الأصول.

من الشافعية في منعه مطلقا، وللجبائي من المعتزلة في منعه إذا كان خفيا، وقيل: يجوز التخصيص بالقياس إن كان الأصل المقيس عليه مخرجا من ذلك العموم بنص، وإلا فلا، والذي اختاره ابن الحاجب أنه يخصص إن ثبتت علية العلة بنص أو إجماع أو كان الأصل مخصصا للعام أي مخرجا عنه، وإلا فالمعتبر القرائن في آحاد الوقائع بما يظهر بها من ترجيح أحدهما، فإن ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به، وإلا عمل بعموم الخبر.

قال الرهوني: وقال عيسى بن أبان[1]: إن خص العام بنصٍّ خص بعد ذلك بالقياس، وإلا فلا، وإليه ذهب الكرخي، إلا أنه شرط أن يكون المخصص أولا منفصلا؛ وهذا هو الثابت المعول عليه عند الحنفية اهـ.

وقد أوضح محشي الأسنوي مذهب الحنفية بقوله: أقول: المذكور في كتب الحنفية أن العام قطعي، ولا يخص بخبر الواحد والقياس إلا إذا خص منه البعض بقطعي، كما سيذكره في قول ابن أبان، وقصر العام على البعض إنما يكون تخصيصا يجوز بعده التخصيص بخبر الواحد والقياس إذا كان بمستقل مقارن، ولو حكما، بأن جهل التاريخ؛ والقصر بغير المستقل ليس بتخصيص كما أنه ليس بنسخ؛ والقصر بالمستقل المتراخي نسخ لا تخصيص، كما تقدم كل ذلك مفصلا، فما نقله عن الإمام أبي حنيفة مقيد بما إذا كان بعد التخصيص بغيره اهـ.

قال في فواتح الرحموت: لأن مخصوص البعض ظني عندنا، بخلاف ما قبل التخصيص، فإنه قطعي، لا يصلح القياس مغيرا له، خلافا للنافين اهـ.

قال الأبياري في شرح البرهان: محل الخلاف في القياس المظنون، أما المقطوع فيجوز به قطعا، وهو ما حكم أصله مقطوع به، وعلته

(١) هو عيسى بن أبان، فقيه العراق تلميذ محمد بن الحسن وقاضي البصرة، وله تصانيف وذكاء مفرط، توفي سنة: إحدى وعشرين ومائتين. سير أعلام النبلاء ط: دار الحديث (٨/٤٧١).

منصوصة أو مجمع عليها، وهي موجودة في الفرع قطعا، ولا فارق قطعا اهـ

(والعرف حيث قارن الخطابا ....)

قوله: «والعرفَ» بالنصب عطف على الإجماع في البيت قبله. أي أن من المخصصات العرف إذا كان مقارنا للخطاب في الوجود، كفعل بعض المنهي عنه وترك بعض المأمور به، فالعوائد لا تخصص نصوص الشريعة إلا إذا كانت موجودة عند النطق بها، أما الطارئة بعدها فلا تخصصها.

قال الشيخ جعيط في حاشيته: العادة الفعلية على قسمين: عادة مقررة قبل ورود العام، وعادة بعد ورود العام؛ فالتي بعد وروده فكما لو نهى عن بيع الطعام متفاضلا وجرت العادة ببيع بعضه متفاضلا، وكانت في زمنه عليه الصلاة والسلام، وأقرهم عليها، أو بعد زمانه ودل على جواز بيع ذلك النوع بجنسه متفاضلا الإجماع، فهذه العادة مخصصة؛ والمخصص في الحقيقة الإقرار في الأول ودليل الإجماع في الثاني؛ ومن هذا القسم ما ورد عن مالك ﷺ من تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ بغير الشريفة، وأنه لا يجب عليها إرضاع ولدها، لأن العادة جارية بذلك؛ وذلك أن بعضهم ذكر أن هذه عادة العرب قبل الإسلام، واستمر الأمر فيها بعد الإسلام إلى زمن مالك ﷺ؛ فإقرارها في زمن الوحي يقتضي التخصيص؛ وإلى هذا أشار الجلال السبكي[1] بقوله: والأصح أن العادة بترك بعض المأمور تخصيص إن أقرها النبي ﷺ أو الإجماع اهـ

ثم قال: والمخصص في الحقيقة التقرير أو الإجماع أي دليله اهـ

وأما المتقررة قبل ورود العام فكما لو كان عادتهم تناول البر من الطعام فورد خطاب عام بتحريم الربا في الطعام، فهذه ذهب الجمهور إلى

(١) كذا في حاشية جعيط المطبوعة (٥٣/٢) ط: مطبعة النهضة بتونس. والصواب: «الجلال والسبكي». يعني بالجلال المحلي. والله تعالى أعلم.

أنها ليست مخصصة، بل اللفظ باقٍ على عمومه؛ وقيل: تخصص اهـ

قال في المستصفى: الثامن عادة المخاطبين، فإذا قال لجماعة من أمته: حرمت عليكم الطعام والشراب مثلا، وكانت عادتهم تناولهم جنسا من الطعام، فلا يقتصر بالنهي على معتادهم، بل يدخل فيه لحم السمك والطير وما لا يعتاد في أرضهم، لأن الحجة في لفظه وهو عام، وألفاظه غير مبنية على عادة الناس في معاملاتهم؛ وهذا بخلاف لفظ الدابة، فإنها تحمل على ذوات الأربع خاصة لعرف أهل اللسان في تخصيص اللفظ، وأكل النواة والحصاة يسمى أكلا في العادة، وإن كان لا يعتاد فعله؛ ففرق بين أن لا يعتاد الفعل وبين أن يعتاد إطلاق الاسم على الشيء اهـ

وإلى الخلاف في المسألة أشار ابن الحاجب في مختصره، فقال: الجمهور أن العادة في تناول بعض خاص ليس بمخصص خلافا للحنفية؛ مثل: حرمت الربا في الطعام، وعادتهم تناول البر اهـ

قال الرهوني في تحفة المسؤول: أقول المعروف من مذهب مالك أن العادة مخصصة للعموم، وبه قال أبو حنيفة؛ وذهب بعض أصحابنا وجمهور الشافعية إلى أنها غير مخصصة، وهذا إذا كانت عادة المخاطبين تناول طعام خاص، فورد خطاب عام بتحريم الطعام، كقوله: حرمت عليكم الطعام، والفرض أن عادتهم زمان الخطاب تناول البر، فهل يعم جميع الطعام أو يخص البر؟ فيه خلاف.

والعجب من المصنف ـ يعني ابن الحاجب ـ كيف غفل عما ذكر في كتابه في الفقه في باب الوكالة، حيث قال: «وكذلك المخصص بالعرف»؛ وفي كتاب العارية من المدونة في الذي يسأل رجلا يسرج له دابة يركبها في حاجة، فيقول له ربها: اركبها حيث شئت، فهذا يعلم أنه لم يسرجها إلى الشام ولا إلى إفريقية.

ثم قال الرهوني: احتج ـ أي المانع ـ بأن اللفظ عام لغة، ولم يطرأ عليه عرف نقله، إذ الفرض أن المعتاد أكلهم البر، والطعام باقٍ على عمومه، فيجب العمل بالمقتضي السالم عن المعارض.

قلت: الحق أنه ظاهر في إرادة المجاز العرفي.

احتج القائل بأنها تخصص بأنه يخص بها، كتخصيص الدابة بذوات الأربع، وهو في اللغة لكل ما يدب. الجواب أن ذلك للتخصيص بذلك المسمى عرفا، بخلاف ما نحن فيه، فإن العادة في تناوله، لا في غلبة الاسم عليه، ولو فرضنا غلبة الاسم لاختص به كما في الدابة، وكان المخصص غلبة الاسم لا غلبة العادة، والفرض إنما وقع في غلبة العادة فقط.

قلت: يلزم من غلبة التناول غلبة الاسم، فيرجع إلى خلاف في حال اهـ.

قال في نشر الورود: مثال العرف المقارن حديث مسلم عن معمر بن عبد الله العدوي[1]، قال: كنت أسمع رسول الله ﷺ يقول: «**الطعام بالطعام مثلا بمثل**»، وكان طعامنا يومئذ الشعير[2]. فلفظ «الطعام» يعم جميع أجناسه، إلا أن العرف المقارن للخطاب النبوي خصصه بالشعير هنا، ولولا هذا العرف لكان الربا منصوصا في جميع أنواع المطعومات، ولم يحتج إلى قياس أصلا كما ذهب إليه الشافعي اهـ. وهذا عرف فعلي فيما يظهر.

وقد حكى القرافي الاتفاق على عدم التخصيص بالعادة الفعلية، وأول ما يوهم ذلك برجوعه إلى العادة القولية. وقد اعترض ذلك حلولو في الضياء اللامع، قال: وما حكاه القرافي من الإجماع على أن الفعلية لا تخصص ليس بصحيح، وقد اعترضه الشيخ ابن عرفة بمسائل في المذهب اهـ.

وتخصص عمومات ألفاظ الناس بالعوائد المقارنة لها، كالأثمان

---

(١) هو معمر بن عبد الله بن نضلة القرشي العدوي، أسلم قديما، وهاجر الهجرتين. الإصابة (١٤٨/٦).

(٢) أخرجه مسلم في «باب بيع الطعام مثلا بمثل». (رقم: ٤١٦٤).

والإقرارات والوصايا ونحوها. قال في المستصفى: عادة الناس تؤثر في تعريف مرادهم من ألفاظهم، حتى أن الجالس على المائدة يطلب الماء يفهم منه العذب البارد؛ لكن لا تؤثر في تغيير خطاب الشارع إياهم اهـ.

ثم شرع الناظم في ذكر ما قيل بتخصيصه، والأصح أنه لا يُخصِّص، فقال:

(.................. ودع ضمير البعض والأسبابا)
(وذكر ما وافقه من مفرد ومذهب الراوي على المعتمد)

يعني: أن رجوع الضمير إلى البعض لا يخصص على المعتمد، كقوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾، فإنه راجع إلى بعض من المطلقات، وهن الرجعيات خاصة، ورجوع الضمير إلى بعض المطلقات لا يجعل لفظ «المطلقات» خاصا بالرجعيات، بل يعم الرجعيات والبوائن في وجوب التربص، فالعموم في المطلقات باق، وروي عن الشافعي وأكثر الحنفية أنه يخصص؛ حذرا من مخالفة الضمير لمرجعه؛ وعلى ذلك فالتربص المذكور خاص بالرجعيات، ويؤخذ تربص البوائن من القياس، أو من دليلٍ آخر.

وقد يعبر عن هذه المسألة بأعم مما ذكر، بأن يقال: وإن تعقب العام بما يختص ببعضه لا يخصصه، سواء كان ضميرا أو غيره كالمحلى بأل واسم الإشارة، كأن يقال: بدل بعولتهن إلخ وبعولة المطلقات أو هؤلاء أحق بردهن.

ومما لا يخصص كذلك على الصحيح أسباب النزول، فلا يخص العام بصورة السبب التي ورد لأجلها على المشهور عن مالك والشافعي، وقيل: يقصر على سببه؛ وفي هذا تفصيل، وذلك أنه إذا قرن بما يدل على التعميم فهو عام اتفاقا، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ الآية، نزلت في رجل سرق رداء صفوان بن أمية، أو في المخزومية التي قطع رسول الله ﷺ يدها، فالإتيان بلفظ «السارقة» على الأول، و«السارق» على الثاني دليل على التعميم، وإما أن يقرن بما يدل على الخصوص، كقوله

تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَةٗ مُّؤۡمِنَةً إِن وَهَبَتۡ نَفۡسَهَا لِلنَّبِيِّ﴾ الآية، فهو خاص به ﷺ اتفاقا، بدليل قوله تعالى: ﴿خَالِصَةٗ لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾، وإن كان الخطاب الخاص به عامًّا على الأصح، كما تقدم في قوله:

وما به قد خوطب النبي... الخ

وأما ما لم يقترن بما يدل على عموم ولا خصوص فهو مراد الناظم، مثاله: حديث الترمذي: قيل: يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة؟ وهي بئر يلقى فيها الخيض ولحوم الكلاب والنتن، قال: «**إن الماء طهور لا ينجسه شيء**»[1]، أي مما ذكر وغيره، وقيل: مما ذكر، وهو ساكت عن غيره.

والحِيَض: جمع حِيضة بالكسر وهي خرقة الحائض، وقوله: «يلقى فيها» أي تلقيها السيول لا أن الناس يتعمدون ذلك، قال الخطابي في معالم السنن في شرح الحديث: وقد يتوهم كثير من الناس إذا سمع الحديث أن هذا كان منهم عادة، وأنهم كانوا يأتون هذا الفعل قصدا وتعمدا، وهذا مما لا يظن بذمي بل بوثني فضلا عن مسلم، فكيف يظن بأهل هذا الزمان وهم أعلى طبقات أهل الدين وأفضل جماعة المسلمين، والماء في بلادهم أعز والحاجة إليه أمس، أن يكون هذا صنيعهم بالماء وامتهانهم له، وإنما كان هذا من أجل أن هذه البئر موضعها في حدور من الأرض، وأن السيول كانت تكسح هذه الأقذار من الطرق والأفنية وتحملها، فتلقيها فيها، وكان الماء لكثرته لا يؤثر فيه وقوع هذه الأشياء ولا يغيره، فسألوا رسول الله ﷺ عن شأنها ليعلموا حكمها في الطهارة والنجاسة اهـ المراد منه.

وذكر في الأصل أنه أيضاً من فعل المنافقين.

ومن ذلك أيضاً آية الظهار واللعان وغيرهما مما نزل لسببٍ خاص، ويعم حكمه.

---

(١) أخرجه الترمذي في أبواب الطهارة «باب ما جاء أن الماء لا ينجسه شيء» (رقم: ٦٦).

قال محمد جعيط في حاشيته: وقد فرع ابن رشد على هذا الخلاف الخلاف في البساط هل يعتبر تخصيصه للفظ الحالف، وهو المعروف من المذهب، أو لا، ويقدم ما دل عليه اللفظ على البساط، وهو ما لابن الماجشون في الواضحة، قال: وسبب الخلاف في البساط هل يعتبر تخصيصه أم لا؟ على اختلافهم في اللفظ العام المستقل إذا ورد على سبب هل يقصر على سببه أم لا؟ اهـ نقله ابن ناجي في شرح المدونة اهـ

قال ابن عاشور في حواشيه: جزم المصنف أولا بأن السبب ليس من المخصصات، لأنه رأي أكثر الأصحاب كما قاله، ثم ذكر عن مالك روايتين، ولم يتعرض لترجيح إحداهما. وعن الباجي في المنتقى أن مذهب مالك قصر العام على سببه كما في فتوى لابن مرزوق في أحباس المعيار، وهو غريب؛ ولعل الروايتين اختلاف في حال، ففي كلام الشارع يحمل على العموم ولا يخصصه سببه، لأن المقام مقام التشريع، ولا خصوصية للسبب إلا من حيث كونه الموجب لورود الخطاب، فلا يخصص عموم اللفظ؛ وأما في كلام الناس في عقودهم ومعاملتهم فلا يحمل العموم إن ورد على سببٍ خاص إلا على ما يتعلق بالغرض المسوق إليه، ولهذا رجح ابن مرزوق فتوى ابن الحاج[1] بتخصيص السبب للعموم الوارد عليه قائلا: إنها الحق الذي لا عوج فيه ولا أمت، لأنه المحقق، وغيره المحتمل، واستضعف فتوى ابن رشد بالحمل على العموم، وذلك في مسألة الإبراء العام إذا ورد بعد خلع ونحوه؛ وقد أشار إليها الزقاق بقوله:

وإن عمم الإبراء والخلع سابق ... فقصر وتعميم جميعا تأهلا

انتهى كلامه.

(١) أي عصري ابن رشد، وهو: القاضي أبو عبد الله محمد بن أحمد، الإمام الفقيه الحافظ، كان يدور القضاء في وقته بينه وبين أبي الوليد بن رشد في خلافة يوسف بن تاشفين وابنه، ألف النوازل المشهورة وغيرها، قتل ظلما بالمسجد الجامع وهو ساجد في صلاة الجمعة سنة: ٥٢٩. الشجرة (١/١٩٣).



قال ولي الدين في التحرير: محل هذه المسألة إذا كان العام مستقلا بنفسه دون السبب، وكان أعم من السبب، وكان عمومه في المسؤول عنه.

أما لو كان غير مستقل بنفسه فهو تابع للسبب في خصوصه وعمومه، ولو لم يكن أعم من السبب فإن كان مساويا له فواضح، وإن كان أخص منه جاز بشروط ثلاثة ذكرها في المحصول: أن يكون في المذكور تنبيه على ما لم يذكر، وأن يكون السائل مجتهدا، وأن لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد. وإن كان عمومه في غير المسؤول عنه، نحو: «**هو الطهور ماؤه الحل ميتته**»، فلا خلاف في التعميم فيما سئل عنه وفي غيره. وأمثلة هذه المسائل محالة على المطولات اهـ.

ومما لا يخصص أيضاً ذكر بعض أفراد العام بحكم العام، قال السعد: بأن حكم على الخاص بما حكم به على العام، بشرط أن لا يكون للخاص مفهوم مخالفة يقتضي نفي الحكم عن غيره من أفراد العام، كما إذا قيل: في الغنم زكاة، في الغنم السائمة زكاة؛ والمصنف ـ يعني ابن الحاجب ـ ترك هذا القيد اعتمادا على ما سبق من أن العام يخصص بالمفهوم اهـ.

وما ذكر الناظم هو مذهب الجمهور، خلافا لأبي ثور[1]، زاعما أنه لا فائدة في ذكره إلا التخصيص؛ وأجيب بأنه مفهوم لقب، وليس بحجة، وأن فائدة ذكره نفي احتمال خروجه من العام، سواء كانا في نصٍّ واحد كقوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾، أو ذكر كل على

(١) هو إبراهيم بن خالد الكلبي البغدادي، الإمام الجليل أحد الشافعية البغداديين، قيل: كنيته أبو عبد الله ولقبه أبو ثور، كان أحد أئمة الدنيا فقها وعلما وورعا وفضلا وخيرا، ممن صنف الكتب وفرع على السنن وذب عنها وقمع مخالفيها، قال الخطيب: كان أبو ثور أولا يتفقه بالرأي ويذهب إلى قول أهل العراق حتى قدم الشافعي بغداد فاختلف إليه ورجع عن الرأي إلى الحديث. توفي في سنة: أربعين ومائتين. طبقات الشافعية الكبرى (٢/٧٤).

حدته، كقوله ﷺ: «**أيما إهاب دبغ فقد طهر**»[1]، مع حديث مسلم: أنه ﷺ مر على شاة ميتة، فقال: «**هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به**»، فقالوا: إنها ميتة، فقال: «**إنما حرم أكلها**»[2]. فذكر إهاب الشاة لا يدل على تخصيص ذلك بجلد الشاة الميتة فقط ولا غيرها من مأكول اللحم وغيره، بل يعم جلود الميتة، لعموم «أيما إهاب»، كما أن ذكر الصلاة الوسطى لا يدل على تخصيصها بالأمر بالمحافظة.

وهذه المسألة أعم من عطف الخاص على العام المتقدمة في قوله:

والـــذي عـــلـــيـــه انـــعـــطـــفـــا.

ومما لا يخصص على المعتمد مذهب الراوي للعام، ولو كان صحابيا، فإن مذهبه لا يخصص عموم روايته، عند مالك والشافعي، خلافا لبعض المالكية والشافعية، وقيل: إن كان صحابيا خصص به، واحتجوا بأن مخالفة الراوي لروايته لا تكون إلا عن دليل، وأجيب بأن الدليل في ظن المخالف، لا في نفس الأمر، وليس لغيره اتباعه، إذ لا يقلد مجتهد مجتهدا، والأصل بقاء العموم على عمومه، وحجة من قال بتخصيص مذهب الصحابي لعموم روايته، أنه إذا خالف مرويه دل ذلك على أنه اطلع منه ﷺ على قرينة حالية تدل على تخصيص ذلك العام، وأنه عليه السلام أطلق العام وأراد به الخاص وحده، والتابعي الذي لم يشاهد لا يتأتى فيه ذلك، مثاله حديث البخاري عن ابن عباس مرفوعا: «**من بدل دينه فاقتلوه**»[3]، مع مذهبه أن المرتدة لا تقتل، إن ثبت عنه، وكان يرى أن «من» تشمل النساء، وإلا فلا تعارض.

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ الترمذي في أبواب اللباس «باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت» (رقم: ١٧٢٨)، والنسائي في كتاب الفرع والعتيرة «باب جلود الميتة» (رقم: ٤٢٤٣).

(٢) تقدم.

(٣) تقدم تخريجه.

وقيل: إن مذهب الصحابي غير الراوي للعام بخلافه يخصصه أيضاً، أي يقصره على ما عدا محل المخالفة، لأنها إنما تصدر عن دليل. قال ابن القصار في المقدمة: ويجوز عند مالك تخصيص الظاهر بقول الصحابي الواحد إذا لم يعلم له مخالف وظهر قوله، لأن قوله يُلزِم، فيجب التخصيص به؛ لأنه يجري مجرى الإجماع اهـ.

والمراد بالراوي الراوي المجتهد؛ إذ غيره لا مذهب له قاله البرماوي.

(واجزم بإدخال ذوات السبب وارو عن الإمام ظنا تصب)

قد تقرر مما سبق أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، إلا أن الصورة التي ورد عليها السبب يجزم بدخولها عند الأكثر، فإنها قطعية الدخول في حكم العام الوارد عليها؛ لكن قطعية دخولها بالقرينة، لا بالوضع. وقد روي عن الإمام مالك أنها ظنية الدخول كغيرها؛ لأنها من جملة أفراد العام، ودلالته على أفراده ظنية، كما تقدم في قوله:

وهو على فرد يدل حتما وفهم الاستغراق ليس جزما

والحاصل أن من نظر إلى القرائن قال: إن دخولها قطعي؛ ومن نظر إلى أصل وضع العام قال: إنها ظنية الدخول، فآل الأمر إلى أن الخلاف ليس في المعنى.

(وجاء في تخصيص ما قد جاورا في الرسم ما يعم خلف النظرا)

قوله: «خلف النظرا» هو فاعل «جاء»، وقوله: «ما يعم» مفعول «تخصيص»، لأنه مصدر مضاف إلى فاعله تكمل عمله بنصب مفعوله.

أي: أنه اختلف في الخاص المجاور للعام في الرسم هل يخصصه أم لا؟. فمثلا إذا جاءت آية خاصة مجاورة في رسم المصحف لآية عامة، وإن كانت متأخرة عنها في النزول، فهل تخصصها أم لا؟.

والظاهر أن المراد بالرسم هنا الذكر، لا الرسم المصطلح عليه عند

القراء، ولذا قال في الآيات البينات: لا يبعد أن التمثيل بالقرآن ليس بشرط في هذا الحكم، وأن ذلك يجري في السنة اهـ.

قال ابن عاشور في حاشيته على التنقيح موجها إلحاق هذه المسألة بمسألة عموم السبب: إنها تشمل ذكر العام ذيلا لصورة مخصوصة. قال: نحو: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًاۚ وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌۗ﴾، فهل يختص ذلك بصلح الزوجين، وهو الخلع، أم يعم كل صلح، حتى يكون دليلا على جواز الصلح عن إنكار الدعاوي، لأنه من أفراد الصلح، أو لا يكون، لأن المراد خيرية الصلح بين الزوجين خاصة اهـ

وهذه المسألة تقرب من صورة السبب التي ذكر الخلاف فيها، هل هي قطعية الدخول أو ظنيته؟ وهي خاص في القرآن تلاه في الرسم عام، وإن لم يتله في النزول للمناسبة بين التالي والمتلو، مثاله قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾، فهذا عام في كل أمانة، تالٍ لخاص، وهو قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ﴾ الآيات، فإنها نزلت في كعب بن الأشرف وأصحابه من أهل الكتاب الذين كتموا صفة النبي ﷺ مع بيانها لهم وأخذ المواثيق عليهم أن لا يكتموا ذلك، فكان ذلك أمانة لازمة لهم، ولم يؤدوها، وخانوا فيها، حيث قالوا للكفار: أنتم أهدى سبيلا؛ وذلك مناسب لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾، فهذا عام في كل أمانة، وذلك خاص بأمانة هي بيان صفة النبي ﷺ، والعام تالٍ للخاص في الرسم متراخ عنه في النزول بست سنين؛ وهذه الأمانة الخاصة قطعية الدخول في الأمانات العامة أو ظنية الدخول فيها، إلا أنها لم يرد العام بسببها، بخلاف صورة السبب، لكنها تقرب منها.

وأما ما مُثل به من قوله تعالى: ﴿إِن تَكُونُوا۟ صَٰلِحِينَ فَإِنَّهُۥ كَانَ لِلْأَوَّٰبِينَ غَفُورًا﴾، قال: فقوله: ﴿تَكُونُوا۟ صَٰلِحِينَ﴾ خاص بالمخاطبين، وقوله: ﴿لِلْأَوَّٰبِينَ﴾ عام لكل أواب اهـ.

ففيه أن لفظ «الأوابين» خاص بمن تقدم، و«أل» للعهد، وقد نبه على

تعين ذلك القرافي في شرح التنقيح، ونقل عن عز الدين بن عبد السلام أنه ليس من هذا الباب العام المرتب على شرط تقدم، بل يختص اتفاقا كما في الآية، فالخصوص فيها متعين لغة وشرعا، أما لغة فإن شرط الجزاء لا يترتب جزاؤه على غيره؛ وأما شرعا فإن سعي كل إنسان لا يتعداه لغفران غيره؛ فصلاح المخاطبين لا يكون سببا في مغفرة من تقدم من الأمم ومن يأتي بعدهم اهـ

وقال البرماوي بعد نقله: فإن قواعد الشرع تأبى ذلك، فإن صلاح كل أحد لا يتعداه لغفران غيره، إلا أن يكون فيه سبب، وهنا لا سبب فلا يتعدى، فيتعين أن يكون المراد فإنه كان للأوابين منكم غفورا، فإن الشرط لا يكون جزاؤه لغيره اهـ.

وقد مثل في الأصل للمسألة بما إذا ذكر الله فاعل محرم، ثم يقول: إنه لا يفلح الظالمون؛ أو فاعل مأمور، ثم يقول: (إن الله مع المحسنين) اهـ وارجع للأصل.

وقد نقل حلولو هذا عن القرافي في التنقيح، لكن ما ذكره القرافي في التنقيح، ـ وله مثله في شرح المحصول ـ، إنما هو في مسألة خطاب المدح والذم، وأنه لا يوجب تخصيص العام. فانظر كلامه.

وقد اعترض الكوراني على السبكي ذكره هذه المسألة، فقال: إنه تفقه منه قليل الجدوى، مع أن ترتيب القرآن في الذكر لا دخل له في توافق الأحكام اهـ

(وإن أتى ما خص بعد العمل نسخ والغير مخصص جلي)

يعني: أن الخاص إذا أتى بعد العمل بالعام يكون نسخا للعام بالنسبة لما تعارضا فيه، لا لغيره، وإن كان ظاهر المصنف النسخ لجميع أفراد العام، فإنه لا خلاف في جواز العمل ببقية أفراد العام في المستقبل؛ وإنما جعل هذا نسخا لا تخصيصا، لأن التخصيص بيان للمراد من العام، وإذا

تأخر الخاص عن دخول وقت العمل كان تأخيرا للبيان عنه، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز.

فإن تأخر الخاص عن الخطاب بالعام دون العمل، أو تأخر العام عن الخاص مطلقا، أو تقارنا، أو جهل تاريخهما، فهو مخصص للعام.

(وإن يك العموم من وجه ظهر فالحكم بالترجيح حتما معتبر)

يعني: أنه إذا كان بين الدليلين العموم والخصوص من وجه فالحكم أن يصار إلى الترجيح، فيقدم الأرجح على الراجح، والراجح على المرجوح، كحديث البخاري: «**من بدل دينه فاقتلوه**»[1]، وحديث الشيخين: «**أنه ﷺ نهى عن قتل النساء**»[2]، فالأول عام في الرجال والنساء، خاص في أهل الردة؛ والثاني عام في الحربيات والمرتدات، خاص بالنساء؛ فيرجح الثاني لاتفاق الشيخين عليه، فيمتنع قتل المرتدات كالحربيات.

وقوله تعالى: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾ مع قوله: ﴿أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ﴾، فيترجح الأول بأنه لم يدخله تخصيص على الصحيح، بخلاف الآخر، فإنه مخصوص بالإجماع في ذات المحرم.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد «باب قتل النساء في الحرب» (رقم: ٣٠١٥)، ومسلم «باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب» (رقم: ٤٥٤٨).



المقيد والمطلق

ذكرهما عقب العام والخاص للتشابه، لأن المطلق عام عموما بدليا؛ والمقيد مع المطلق كالخاص مع العام.

(فما على معناه زيد مسجلا معنى لغيره اعتقده الأولا)

يعني: أن المقيد كل لفظ زيد على معناه معنى آخر لغير ذلك اللفظ. فالمقيد ما حقيقته لم تعتبر من حيث هي هي، بل اعتبرت من حيث إضافتها لغيرها، نحو: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾، وإنسان صالح، بخلاف إنسان حيوان قاله في الأصل.

قال ابن عاشور: التقييد هو تقليل الاشتراك من مدلول اللفظ بقيد يذكر معه أو مع نظيره، أو مع ما يشبهه، ولو في الجملة، لكن مع اختلاف موردهما؛ فذكره معه نحو رقبة مؤمنة، وذكره مع نظيره كتقييدنا رقبة كفارة القتل بالإيمان لأن الإيمان قيد مع نظيرها وهو رقبة الظهار، ويشمل النظير المرادف؛ وذكره مع شبيهه نحو تقييد الشاهد بالعدالة وعدم تقييد الرقبة بالعدالة، وهي شبيهة بالشاهد في كونها ذاتا معلقا بها تسديد واجب شرعي؛ وقولنا: «مع اختلاف موردهما» لإخراج الزيادة على النص، وهي أن يروى حديث في موضع مطلقا، ثم يرويه راوٍ آخر في موضعٍ آخر مقيدا، مثل: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله**». وروي: «**فليغسله**

سبعا»؛ وروي: «**إحداهن بالتراب**»[(١)]؛ فهذه موردها واحد، وإنما اختلفت الروايات اهـ

قلت: قوله: «كتقييدنا رقبة كفارة القتل بالإيمان، لأن الإيمان قيد مع نظيرها وهو رقبة الظهار»، كذا في المطبوعة، وهو إن لم يكن تحريفا من المطبعة فهو سبق قلم، إذ الصواب: كتقييدنا رقبة كفارة الظهار بالإيمان لأن الإيمان قيد مع نظيرها وهو رقبة القتل.

وقول الناظم: (فما على معناه) أي مسماه، والمسمى يطلق على المفهوم الذي هو المعنى، وعلى الماصدق الذي هو الأفراد.

وقوله: (مسجلا) مفعول مطلق، أي لا فرق بين ذكر المقيد وتقديره، كقوله تعالى: ﴿يَغْشَىٰ طَآئِفَةً مِّنكُمْ وَطَآئِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ﴾ أي من غيركم. وكقوله تعالى: ﴿يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ أي صالحة، وكقول مرقش:

ورب أسيلة الخدين بكر ... منعمة لها فرع وجيد

أي فرع فاحم وجيد طويل، وقد أشار إلى هذا ابن مالك بقوله:

وما من المنعوت والنعت عقل ... يجوز حذفه، وفي النعت يقل

وقوله: (اعتقده الأولا) أي المقيد، لأنه المذكور في الترجمة أولا. أي أن المقيد ما حقيقته لم تعتبر من حيث هي هي، بل اعتبرت من حيث إضافتها لغيرها، نحو: ﴿رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾، فالإيمان الذي قيدت به الرقبة لا يدل عليه لفظ الرقبة.

(وما على الذات بلا قيد يدل ... فمطلق وباسم جنس قد عقل)

---

(١) هذه الرواية في حديث لأبي هريرة رواها البزار، قال أبو هريرة: أحسبه قال: «**إحداهن بالتراب**»، ورجاله رجال الصحيح خلا شيخ البزار. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (٢٨٧/١) ط: مكتبة القدسي.

يعني: أن المطلق هو اللفظ الدال على الذات أي الماهية بلا قيد، أي بلا قيد بوحدة، إذ لو قيد بها كان نكرة؛ ولا تعيين خارجي، إذ لو قيد به صار معرفة، كالمعرف بأل العهدية؛ ولا تعيين ذهني، إذ لو قيد به صار علم جنس، والمطلق لا يدل على شيء من قيود الماهية، وهو واسم الجنس مترادفان، والمراد بالجنس ما يشمل الجنس عند المناطقة، والنوع، والصنف، كحيوان وإنسان، وعرب.

قال ابن عاشور: المطلق هو ما دل على الماهية من حيث هي أي بلا قيد وحدة ولا شمول؛ وهو في الأسماء النكرة التي لم يرد بها الوحدة ولا الاستغراق، وفي الأفعال الفعل في حيز الإثبات، وأما في سياق النفي فاختلف فيه، والتحقيق أنه كالنكرة في سياقه اهـ.

والإطلاق والتقييد من عوارض الألفاظ باعتبار معانيها اصطلاحا، وإن أطلق في عرف على المعاني فلا مشاحة في الاصطلاح. قاله البرماوي.

(وما على الواحد شاع النكره والاتحاد بعضهم قد نصره)

يعني: أن النكرة هي ما دل على واحد، والمراد بالوحدة هنا فردية معنى اللفظ المنتشرة، فيشمل المثنى والمجموع أيضاً، إذ لمعنى كل منهما فردية، لدلالة الأول على شيئين منتشرين، والثاني على أشياء منتشرة، وجملة (شاع) وصف للواحد لأنه نكرة معنى، فالنكرة هي لفظٌ دالٌّ على واحدٍ شائعٍ في جنسه، بمعنى صدقه بكل واحد منها على سبيل البدل، نحو رجل، ورقبة.

فالمطلق والنكرة في اللفظ واحد، وإنما يختلفان بالقصد، لأن الواضع وضعه مشتركا بين الماهية والفرد، وعلى الفرق بينهما أسلوب المناطقة والأصوليين والفقهاء.

فالمطلق عند المناطقة موضوع القضية الطبيعية، لأنه مطلق عن التقييد بالكلية والجزئية، فلا بد فيها من مراعاة الوحدة الذهنية للماهية، إذ احتمال دخول المفرد في ضمنها لا يصح، وإن صح في اسم الجنس، لأن

الماهية في اسم الجنس لا تتحقق في الخارج إلا في ضمن أفرادها، والطبيعية لا يمكن وجود فرد من أفرادها الخارجية، لأنها لم تقصد منها إلا الماهية من حيث هي هي، نحو الحيوان كلي.

والنكرة تكون موضوع الجزئية، نحو بعض من الإنسان حيوان؛ وموضوع الكلية نحو كل إنسان حيوان.

وأما عند الأصوليين فإن اللفظ إن اعتبرت دلالته على الماهية بلا قيد فهو مطلق، وبقيد الوحدة الشائعة في جنسه فنكرة. والفرق عند الفقهاء سيأتي.

والذي اختاره ابن الحاجب والآمدي وعامة النحويين هو الاتحاد بين النكرة في سياق الإثبات العارية من الاستغراق والمطلق، لأن الموجود في الخارج هو الفرد، والماهية الذهنية لا وجود لها في الخارج، لأنها معنى ذهني، والأحكام إنما تتعلق بالموجود في الخارج؛ ومراد الجمهور أن الماهية بلا قيد يصح أن تكون مناط التكليف؛ إذ هي بلاه موجودة بوجود أفرادها.

وثمرة الخلاف هل دلالة المطلق على الفرد بالمطابقة أو بالالتزام؟ فعلى الاتحاد فهي مطابقة، وإلا فالتزام.

قلت: والذي يظهر هو الاتحاد، إذ لا أظن العرب تقصد في كلامها التفرقة بينهما، والقرآن نزل بلسان عربي مبين، فما ذكروه من الفرق بينهما إنما هو تدقيق فلسفي. والله أعلم.

وقول ابن الحاجب هو الذي نصره ابن الهمام في تحريره، وشارحه ابن أمير حاج في التقرير والتحبير، قال: لأن الأحكام المتعلقة بمطلق إنما هي على الأفراد، ومعلوم أن المقصود من وضع اللفظ لمعنى استعماله فيه، والفرض هنا أن استعمال المطلق يفيد كونه للأفراد، فكانت الأحكام على الأفراد دليلَه أي دليل وضع المطلق للبعض الشائع، لا للماهية من حيث هي.

فإن قيل: قد يستعمل لفظ المطلق ويراد به الطبيعة أيضاً. قلنا: نعم، في القضايا الطبيعية، لكن القضايا الطبيعية غير مستعملة في العلوم باتفاق أهل الفنون. اهـ منه ملخصا.

وعلى الفرق فالنسبة بين المطلق والنكرة العموم والخصوص من وجه، لصدقهما في نحو كل رجل، وانفراد النكرة في رقبة مؤمنة، وانفراد المطلق في اشتر اللحم، إن لم نقل إن مثله نكرة، وإلا فالنسبة العموم والخصوص المطلق، والنكرة هي الأعم. هذا وبعضهم جعل النكرة قسيما للمطلق، فهي للفرد المنتشر، وهو للحقيقة، وبعضهم جعل النكرة للماهية كالمطلق، لا فرق اهـ قاله الجيزاوي.

وينبني على هذا الخلاف ما أشار إليه بقوله:

(عليه طالق إذا كان ذكر فولدت لاثنين عند ذي النظر)

يعني: أن مما ينبني على الفرق بين المطلق والنكرة اختلاف الفقهاء فيمن قال لزوجته: أنت طالق إن كان ما في بطنك ذكرا، فولدت ذكرين، فقيل: لا تطلق، نظرا للتنكير المشعر بالتوحيد، لأن الوحدة الشائعة مدلول النكرة، وقد جاءت بذكرين، لا بواحد؛ وقيل: تطلق، حملا على المطلق، لأن التعليق على مطلق الماهية، وقد وجدت في كل من الولدين.

قال عبد الباقي: ومذهبنا في هذا لزوم الطلاق مطلقا. قال البناني: لأنه من باب قول خليل: «أو بما لا يعلم حالا».

(بما يخصص العموم قيد ودع لما كان سواه تقتد)

يعني: أنه يقيد المطلق بكل ما يخصص العام من كتاب وسنة وقياس ومفهوم، وما لا يخصص العام على المعتمد، من المسائل الأربعة التي أشار لها بقوله:

ودع ضمير البعض والأسبابا... إلخ.

فلا يقيد به.

وذلك كما في الآيات التي أطلق فيها الدم، ثم قيد بالمسفوحية في قوله تعالى ﴿أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾، وإطلاق المسروق في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ قيد بالسنة، بكونه ربع دينار، ومثال التقييد بالقياس تقييد قوله تعالى في كفارة الظهار واليمين ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ بالإيمان، قياسا على كفارة القتل المقيدة به، بناء على أن حمل المطلق على المقيد من القياس، والجامع بينهما حرمة السبب في كل، وهو الظهار والقتل.

أما المخصصات المتصلة فاستظهر في نشر الورود أنه لا يقيد المطلق منها إلا الصفة، لأنه إما مطلق الماهية، ولا تعدد فيها، أو واحد شائع، ولا تعدد في ذاته، حتى يخرج بعضها بالاستثناء ونحوه اهـ

وقوله: «إلا الصفة» **أقول**: وكذا ما يقرب منها كالظرف، ففي شرح المعالم للفهري في الكلام على التخصيص بالظرفين ما نصه: وقربهما من الصفة أنهما يقيدان المطلق كتقييد الصفة، والخلاف فيهما كالخلاف في الصفة اهـ

لكن في إحكام الفصول للباجي أن التقييد يقع بثلاثة أشياء: الغاية والشرط والصفة. قال: ومما يتصل بالعام والخاص المطلق والمقيد، والتقييد يقع بثلاثة أشياء: بالغاية والشرط والصفة؛ فالغاية نحو قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ﴾ إلى قوله: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾، فقيد القتال بإعطاء الجزية، فلم يتناول ما بعد الغاية. والشرط نحو قولك: من جاءك من الناس فأعطه درهما، قصرت هذا الحكم على من جاءك من الناس، ولولا التقييد لتعلق بكل الناس. والصفة نحو قولك: أعط المؤمنين القرشيين درهما، قيدت الإعطاء بالصفة، ولولاهما لتناول كل مؤمن اهـ

ومن التقييد بالغاية تمثيلهم لحمل المطلق على المقيد عند اتحاد السبب واختلاف الحكم بآية الوضوء المقيدة بالمرافق وآية التيمم المطلقة. والله أعلم.

قال الرهوني في تحفة المسؤول: ثم جميع ما ذكر من مخصصات العموم المتفق عليها والمختلف فيها والمختار والمزيف جار في تقييد

المطلق، ويزيد في المطلق مسألة واحدة، وهي مسألة حمل المطلق على المقيد، على أنها مذكورة ثم فيما إذا وافق الخاص حكم العام، لكن لم يقل هناك بحمل العام على الخاص إلا شذوذا؛ بخلاف هذا، فلذلك لم يستغن عنها بتلك اهـ.

وإلى هذه المسألة أشار الناظم بقوله:

(وحمل مطلق على ذاك وجب إن فيهما اتحد حكم والسبب)

يعني: أن المطلق والمقيد يزيدان على العام والخاص بأنهما إن اتحد حكمهما وسببهما وجب حمل المطلق على المقيد، بلا خلاف كما للآمدي، وهو ظاهر جمع الجوامع؛ وبه صرح الزركشي في البحر، قال: «القسم الثاني: أن يتفقا في السبب والحكم، فيحمل أحدهما على الآخر، كما لو قال: إن ظاهرت فأعتق رقبة، وقال في موضع آخر: إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة؛ وأبو حنيفة يوافق في هذا القسم، كما قاله أبو زيد[١] في «الأسرار»، وأبو منصور الماتريدي في تفسيره، وغيرهما؛ ولهذا حمل قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ على قراءة ابن مسعود: متتابعات. وممن نقل الاتفاق في هذا القسم القاضيان: أبو بكر وعبد الوهاب، وابن فورك وإلكيا الطبري[٢]، وغيرهم؛ وكإطلاق تحريم الدم في موضع، وتقييده في

---

(١) هو عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي أبو زيد صاحب كتاب الأسرار وتقويم الأدلة، وأول من وضع علم الخلاف، كان من كبار الحنفية الفقهاء ممن يضرب به المثل، توفي ببخارى سنة: (٤٣٠). الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٣٣٩/١).

(٢) هو إلكيا الهراسي: علي بن محمد بن علي الإمام شمس الإسلام أبو الحسن، أحد فحول العلماء ورؤوس الأئمة فقها وأصولا، وجدلا وحفظا لمتون أحاديث الأحكام، وتفقه على إمام الحرمين وهو أجل تلامذته بعد الغزالي. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٢٣١/٧)، قال في وفيات الأعيان (٢٨٦/٣): كان من أهل طبرستان اهـ. قال ابن قاضي شهبة في طبقاته (٢٨٨/١): أبو الحسن الطبري المعروف بإلكيا الهراسي، وإلكيا بهمزة مكسورة ولام ساكنة ثم كاف مكسورة بعدها ياء مثناة من تحت معناه الكبير بلغة الفرس والهراسي براء مشددة وسين مهملتين لا نعلم نسبته لأي شيء. وذكر أنه توفي سنة: (٥٠٤).

آخر بالمسفوح، وكقوله تعالى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُمۡ﴾، وقال في موضع آخر: ﴿مِّنۡهُ﴾. وقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرۡثَ ٱلۡأٓخِرَةِ نَزِدۡ لَهُۥ فِي حَرۡثِهِۦۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرۡثَ ٱلدُّنۡيَا نُؤۡتِهِۦ مِنۡهَا﴾، فإنه لو قيل: نحن نرى من يطلب الدنيا طلبا حثيثا، ولا يحصل له شيء. قلنا: قال تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلۡعَاجِلَةَ عَجَّلۡنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ﴾، فعلق ما يؤتيه بالمشيئة والإرادة، فحمل المطلق على المقيد، وقوله: «**لا نكاح إلا بولي**»[1] مع قوله: «**إلا بولي مرشد**»[2].

وقال ابن العربي في «المحصول»: هذه المسألة مسألة المفهوم، كقوله: «**في أربعين شاة شاة**»[3]، وهذا مطلق؛ وقوله: «**في الغنم السائمة الزكاة**»[4]، فهذا مقيد بالسوم، فإن قلنا بالمفهوم حملنا المطلق على المقيد على الخلاف، والسبب واحد، وهو الملك للمال الباقي، والحكم واحد، وهو وجوب الزكاة اهـ.

وظاهره جريان خلاف الحنفية منكري المفهوم في هذا القسم، وبه صرح ابن برهان في الأوسط، فقال: اختلف أصحاب أبي حنيفة في هذا القسم، فذهب بعضهم إلى أنه لا يحمل، والصحيح من مذهبهم أنه يحمل اهـ.

قلت: ووفاق أبي حنيفة في هذا القسم هو الذي في التحرير وشرحه التقرير والتحبير، وفي مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت، وفي التنقيح وشرحه التوضيح لصدر الشريعة، وحاشية التلويح للسعد، فلم يذكر هؤلاء إلا وفاق الأحناف في مسألة اتحاد الحكم والسبب، وعللوه بأن السبب الواحد لا يوجب المتنافيين.

---

(١) أخرجه الترمذي في أبواب النكاح «باب ما جاء لا نكاح إلا بولي» (رقم: ١١٠١).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب النكاح «باب لا نكاح إلا بولي» (١١١/٧).

(٣) تقدم.

(٤) تقدم.

وما ذكره ابن العربي من تفريع حمل المطلق على المقيد في هذا القسم على حجية المفهوم هو الذي صرح به القرافي في التنقيح، قال: فالأول يحمل فيه المطلق على المقيد على الخلاف في حجية المفهوم. لكن تعقبه ابن عاشور بقوله: والتحقيق أن تقييد المطلق لا يتخرج على الخلاف في دلالة المفهوم، لأنه تقييد بقيدٍ منطوق، نعم إذا كان المطلق عموما تُوُقّف، لأنه يؤول إلى تخصيص كما سيأتي هنا، وكذا إذا أريد إثبات نقيض الحكم الثابت للمقيد للمسكوت عنه، وهو محترز القيد، فذلك من الاحتجاج بالمفهوم، لا من تقييد المطلق، فالتقييد في الصورة الأولى، وإثبات الحكم لخصوص المقيد بالقيد لا يختلف فيه، إنما يختلف في درجةٍ ثانية، وهي إذا أريد إثبات نقيض الحكم للمسكوت، فمن يقول بالمفهوم يساعد عليه، لأن القيد وصف، ومن لا يقول به يقول الباقي مسكوت عنه؛ لكن معنى حمل المطلق على المقيد جعل المطلق بمنزلة المقيد فيثبت له ما يثبت للمقيد من أحكام القيد، فلا تغفل اهـ.

وأما تقديم مالك المطلق على المقيد في الغنم فلدليل آخر؛ قال الباجي في المنتقى: يحتمل أن يكون إنما قصد إلى ذكر السائمة؛ لأنها هي عامة الغنم، ولا تكاد أن تكون فيها غير سائمة، ولذلك ذكر السائمة في الغنم ولم يذكرها في الإبل والبقر؛ ويحتمل أن يذكر ذلك ﷺ في كتابه لينص على السائمة ويكلف المجتهد الاجتهاد في إلحاق المعلوفة بها، فيحصل له أجر المجتهدين اهـ.

قوله: «هي عامة الغنم»، أي غنم العرب حينئذٍ.

(وإن يكن تأخر المقيد عن عمل فالنسخ فيه يعهد)

أي: إذا تأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق مع اتحاد سببهما وحكمهما فالمقيد ناسخ للمطلق، بالنسبة إلى صدقه بغير القيد، وإن شئت قلت: نسخ مدلوله الخالي من القيد، كما لو قال الشارع في القتل: أعتق رقبة، فأعتق رقبة كافرة؛ ثم قال: أعتق رقبة مؤمنة، فقد نسخ جواز عتق الكافرة، كما تقدم مثله في التخصيص، لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة

لا يجوز، والحاصل أن ما يقال هناك يقال هنا.

(وإن يكن أمر ونهي قيدا فمطلق بضد ما قد وجدا)

يعني: أن التقييد والإطلاق إذا كانا في أمرٍ ونهي، بأن كان الأمر والنهي أحدهما مطلقٌ والآخر مقيد، نحو أعتق رقبةً، لا تعتق رقبة كافرة، أعتق رقبة مؤمنة، لا تعتق رقبة فالمطلق منهما مقيد بضد الصفة في المقيد، ليجتمعا، فالمطلق في المثال الأول مقيد بالإيمان، وفي الثاني بالكفر، لما بين الأمر والنهي من المضادة.

(وحيثما اتحد واحد فلا يحمله عليه جل العقلا)

يعني: أنه إذا اتحد اللفظان في واحد من السبب والحكم دون الآخر فلا يحمل جل المالكية المطلق على المقيد، سواء كانا أمرين أو نهيين أو متخالفين، كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في القتل بالإيمان، فيبقى المطلق على إطلاقه، لاختلاف السبب، وكآية الوضوء المقيدة بالمرافق، وآية التيمم المطلقة، لاختلاف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد. ويحمله عليه جل الشافعية والحنابلة وبعض المالكية.

واختلف في هذا الحمل، هل هو بمقتضى اللفظ، أو بالقياس، وهو اختيار المحققين؟.

وقد اعتذر ابن عاشور عن عدم حمل مالك رحمه الله تعالى المطلق هنا على المقيد بأن مسألة التيمم مبنية على أن الحمل في هاته الصورة من قبيل القياس كما قدمنا، ويشترط فيه عدم الفارق المعتبر، ولما كان التيمم مبنيا على التخفيف كان ذلك فارقا معتبرا مانعا من القياس اهـ.

قال الرهوني في تحفة المسؤول: قال الشافعي وبعض أصحابنا: يحمل المطلق على المقيد؛ وقال أكثر أصحابنا والحنفية: لا يحمل أحدهما على الآخر.

ثم اختلف من قال بالحمل، فقال أكثرهم: معناه بجامع إن كان،

فيصير تقييد المطلق بالقياس على المقيد، كتخصيص العام بالقياس على محل التخصيص في عام آخر؛ وشذ قوم من الشافعية فقالوا: معناه أن يحمل عليه من غير جامع، لأن كلامه تعالى واحد، وبعضه يفسر بعضا. وليس بسديد، لأن الواحد هو المعنى القائم بذاته تعالى، وتعلقاته مختلفة، ولا يلزم من اتحاد المتعلِّق اتحاد المتعلَّق، وإلا كان المأمور به عين المنهي عنه؛ وأما العبارات فمتعددة قطعا.

وقال الآخرون: لا يحمل ولو بجامع، إذ يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الامتثال بمطلقه، فيكون نسخا، والقياس لا يصلح ناسخا؛ وقد يمنع كونه نسخا، بل هو كالتقييد بالسليمة اهـ كلام الرهوني.

وفي إحكام الفصول للباجي ما نصه: «إذا ورد لفظ حكم مطلق، وقد ورد من جنسه حكم مقيد، إلا أنه متعلق بغير سببه، وذلك نحو أن يقيد الرقبة بالإيمان في القتل، ولا يقيدها في كفارة الأيمان والظهار، فقد اختلف الناس في ذلك؛ والذي عليه محققو أصحابنا كالقاضي أبي بكر والقاضي أبي محمد وغيرهما، ومحققو أصحاب الشافعي كأبي الطيب[1] وأبي إسحاق الشيرازي وغيرهما، أن المطلق لا يحمل على المقيد، إلا أن يدل القياس على تقييده، فيلحق بالمقيد قياسا» اهـ

تنبيه: قد تقدم التمثيل لما اتحد سببه واختلف حكمه بآية الوضوء المقيدة بالمرافق وآية التيمم المطلقة. قال في الآيات البينات: ولا يقال: إن لفظ الأيدي عام، لأن الإطلاق قد يكون من وجهٍ دون آخر، فلفظ الأيدي هنا مطلق من حيث الغاية، أي من جهة مقدار اليد، وإن كان عاماً من جهةٍ أخرى، وهي أفرادها، فنبهوا بهذا التمثيل على هذه الفائدة الحسنة، وهي أن اللفظ الواحد قد يوصف بالإطلاق والعموم باعتبارين اهـ

---

(١) الظاهر أن المراد به القاضي الطبري طاهر بن عبد الله. وقد تقدمت ترجمته.

قلت: وبهذا يجاب عما تقدم عن الباجي في التمثيل للتقييد بالشرط والغاية والصفة.

قال ابن عاشور في حواشيه: قد وقعت آية الوضوء مع آية التيمم في أمالي المازري على البرهان مثالا للقسم الثالث ـ يعني متحد الحكم مختلف السبب ـ، ولعله نظر إلى أن سبب غسل العضو هو الوضوء وسبب مسحه هو التيمم، فاختلف السببان، وهو أقرب؛ فالأولى تمثيل القسم الثالث بقوله تعالى في الظهار: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا﴾، ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾؛ لأن الإطعام غير الصيام، وسببهما واحد؛ وقد أطلق الإطعام عن التقييد بالتتابع، فإن حملناه لم يجز تفريق الإطعام، وإن لم نحمله أجزأ إخراجه مفرقا في أيام اهـ.

وأما إذا اختلف الحكم والسبب فيهما فلا حمل اتفاقا، لعدم تأتي الحمل، إذ لا علاقة.

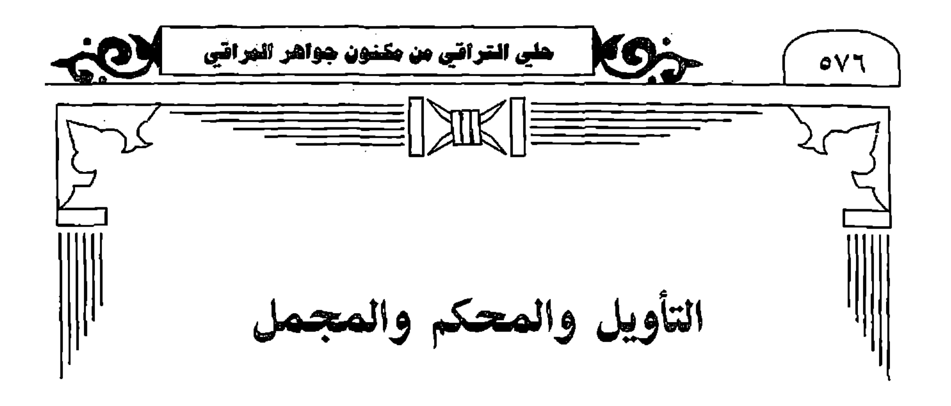
قال في البحر المحيط: ينقسم المطلق والمقيد إلى أقسام: أحدها: أن يختلفا في السبب والحكم، فلا يحمل أحدهما على الآخر بالاتفاق، كتقييد الشهادة بالعدالة، وإطلاق الرقبة في الكفارة.

ثم قال: واعلم أن الاتفاق في هذا القسم نقله القاضي أبو بكر، وإمام الحرمين، وإلكيا، وابن برهان، والآمدي وغيرهم، وذكر الباجي عن القاضي أبي محمد من المالكية أن مذهب مالك في هذا حمل المطلق على المقيد، وأخذ ذلك من رواية رويت عنه أنه قال: عجبت من رجل عظيم من أهل العلم يقول: إن التيمم إلى الكوعين، فقيل له: إنه حمل ذلك على آية القطع، فقال: وأين هو من آية الوضوء؟. قال الباجي: وهذا التأويل غير مسلَّم، لأنه يحتمل حمله عليه بقياس أو علة، وإنما الخلاف في الحمل بمقتضى اللفظ اهـ.

قال ابن عاشور: اعلم أن طرق الحمل مختلفة في هاته الأقسام الأربعة، أما متحد الحكم والسبب فليس حمل مطلقه على مقيده بقياس،

بل هو حمل المبين على بيانه أو الموصوف على وصفه؛ وأما مختلفهما فلا معنى للقياس فيه؛ وأما مختلف الحكم متحد السبب فهو محل القياس، لأن اتحاد العلة باعث على الإلحاق، وتساوي الأسباب موجب لتساوي المسببات على الأصل؛ وأما متحد الحكم مختلف السبب كعتق الظهار وعتق الكتابة فحمل المطلق منهما على المقيد لا وجه له إلا قياس الشبه أو القياس الخفي المبني على إلغاء فارق كون الظهار كفارة يناسبها تشديد الشروط، وكون الآخر تطوعا يناسبه التخفيف لتسهيل وقوعه اهـ.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑



التأويل والمحكم والمجمل

التأويل لغة: ما تؤول إليه حقيقة الشيء، وهو معناه في القرآن، ومنهم من قال: التأويل في القرآن التفسير. والمحكم اسم مفعول من أحكمه أي أتقنه، والمجمل اسم مفعول من أجمله، إذا خلطه بغيره ولم يميزه، والتأويل اصطلاحا هو قوله:

(حمل لظاهر على المرجوح ....)

يعني أن التأويل: هو حمل اللفظ الظاهر في معنى على معنى آخر مرجوح لدليل، كالأسد راجح في الحيوان المفترس، مرجوح في الشجاع، قال في الأصل: فخرج حمل النص على معنى مجازي بدليل، وحمل المشترك على أحد معنييه، فلا يسميان تأويلا اصطلاحا، وكذا حمل المجمل اهـ.

وقوله: «حمل النص على معنى مجازي» تبع فيه العبادي في الآيات البينات، وفيه أن النص ما لا يحتمل غير معنى واحد؛ كما هو معلوم. والذي في تشنيف المسامع: خرج حمل النص على معناه، وحمل المشترك على أحد معنييه فلا يسمى تأويلا اهـ.

وفي المحلي: وخرج النص لأن دلالته قطعية اهـ.

وسمي تأويلا، لأنه يؤول إلى الظاهر بسبب الدليل العاضد، أو لأن

العقل يؤول إلى فهمه بعد فهم الظاهر قاله في التنقيح. ثم أشار الناظم إلى أقسامه، فقال:

(................ واقسمه للفاسد والصحيح)
(صحيحه وهو القريب ما حمل مع قوة الدليل عند المستدل)

يعني: أن التأويل منقسم إلى تأويلٍ صحيح، وهو مقبول، وتأويلٍ فاسد، وهو مردود عند معتقد فساده.

فالتأويل الصحيح ـ وهو التأويل القريب ـ: ما كان فيه دليل إرادة المعنى الخفي قويا في نفس الأمر، اعتقد الحامل صحته أم لا، والمراد بالخفي مقابل الظاهر، فتارة يعبر عنه بالخفي، وتارة بالمرجوح، وتارة بالضعيف، مثاله قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟﴾ الآية، يؤول القيام بالعزم، لأن الطهارة لا تكون إلا قبل القيام إلى الصلاة، ووجه قربه الإجماع على أن المراد ذلك.

وكتأويل القراءة بالإرادة في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ﴾ الآية.

وقد مثل له الطوفي في شرح مختصر الروضة بقوله ﷺ: «**الجار أحق بصقبه**»[1]. قال: فهو ظاهر في ثبوت الشفعة للجار الملاصق والمقابل أيضاً، مع احتمال أن يكون المراد بالجار الشريك المخالط، إما حقيقة وإما مجازا، لكن هذا الاحتمال ضعيف بالنسبة إلى الظاهر، فلما نظرنا إلى قوله ﷺ: «**إذا ضربت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة**»[2]، صار هذا

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الشفعة «باب عرض الشفعة على صاحبها قبل البيع» (رقم: ٢٢٥٨) لكن برواية: «أحق بسقبه» بالسين. قال في الفتح: السقب بالسين وبالصاد أيضاً، ويجوز فتح القاف وإسكانها: القرب والملاصقة. (٤/٤٣٨).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الشفعة «باب الشفعة فيما لم يقسم» بلفظ: «فإذا وقعت» (رقم: ٢٢٥٧)، قال في الفتح: أي بينت مصارف الطرق وشوارعها كأنه من التصرف أو التصريف، وقال ابن مالك: معناه خلصت وبانت وهو مشتق من الصرف بكسر الصاد أي الخالص من كل شيء. (٤/٤٣٦).

الحديث مقويا لذلك الاحتمال الضعيف في الحديث المتقدم حتى ترجحا على ظاهره، فقدمناهما، وقلنا: لا شفعة إلا للشريك المقاسم، وحملنا عليه الجار في الحديث الأول، وهو سائغ في اللغة اهـ.

ومعنى «صرِّفت» أي بُيِّنت مصارفها وشوارعها، كأنه من التصرف والتصريف قاله ابن الأثير في النهاية.

وقول الطوفي: «إلا للشريك المقاسم»، قد تبعه فيه الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في نثر الورود والمذكرة.

ولعل أصل الكلام: «الشريك غير المقاسم»، لأن الشريك المقاسم جار، فلا تأويل، وإنما يؤول الحديث من يرى أن الشفعة لا تكون إلا للشريك، وأوّل كلام الطوفي يدل على أن هذا هو مراده، وذلك قوله: «مع احتمال أن يكون المراد بالجار الشريك المخالط، إما حقيقة وإما مجازا». فتأمله.

وقد ذكر هذا التأويل شراح مسلم، فللقرطبي[1] في المفهم ما نصه: وقد تأول بعض العلماء الجار في حديث البخاري بأنه الشريك اهـ

وللأبي في إكمال الإكمال: يحتمل أن يريد بالجار الشريك والمخالط، يدل على ذلك قول الأعشى يخاطب زوجته:

أجارتنا بيني فإنك طالقه كذاك أمور الناس غاد وطارقه

---

(١) هو أبو العباس أحمد بن عمر، من أعيان فقهاء المالكية، وكان من الأئمة المشهورين والعلماء المعروفين جامعا لمعرفة علوم منها: علم الحديث والفقه والعربية وغير ذلك، وله على كتاب صحيح مسلم شرح أحسن فيه وأجاد سماه المفهم، واختصر صحيحي البخاري ومسلم، توفي سنة: (٦٢٦). وهو من شيوخ القرطبي المفسر. الديباج المذهب (١/٢٤٠). **أما القرطبي صاحب التفسير فهو:** محمد بن أحمد الشيخ الإمام أبو عبد الله الأنصاري الأندلسي، كان من عباد الله الصالحين والعلماء العارفين، وله كتاب التذكرة وعيرها، توفي عام: ٦٧١. الديباج المذهب (٢/٣٠٨).

فسمى الزوجة جارة لأنها مخالطة له اهـ. وأصله لعياض في الإكمال.

وكذا عبر الشيخ عبد القادر بدران الدمشقي[١] في كتابه: «نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر» بمثل عبارة الطوفي. وقد وجدنا هذه العبارة أيضاً للإمام الخرقي الحنبلي[٢] في مختصره الفقهي، قال: ولا تجب أي الشفعة إلا للشريك المقاسم، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة اهـ.

وهي عبارة مشكلة لظهورها في مقابل المخالط، وقد ذكرها غير واحد قسيما للمخالط.

قال في بداية المجتهد: ذهب مالك والشافعي وأهل المدينة إلى أن لا شفعة إلا للشريك ما لم يقاسم؛ وقال أهل العراق: الشفعة مرتبة، فأولى الناس بالشفعة الشريك الذي لم يقاسم، ثم الشريك المقاسم إذا بقيت في الطرق أو في الصحن شركة، ثم الجار الملاصق؛ وقال أهل المدينة: لا شفعة للجار ولا للشريك المقاسم، وعمدة أهل المدينة مرسل مالك عن ابن شهاب أن رسول الله ﷺ قضى بالشفعة فيما لم يقسم بين الشركاء[٣]، فإذا وقعت الحدود فلا شفعة؛ وحديث جابر أيضاً أن رسول الله ﷺ قضى بالشفعة فيما لم يقسم، فإذا وقعت الحدود فلا شفعة[٤].

---

(١) هو عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بدران، فقيه أصولي حنبلي، له مصنفات كثيرة منها: شرحه المذكور على الروضة لابن قدامة، توفي عام: (١٣٤٦). الأعلام للزركلي (٣٧/٤).

(٢) هو صاحب المختصر عمر بن الحسين أبو القاسم الخرقي له المصنفات الكثيرة اشتهر منها المختصر في الفقه توفي بدمشق سنة (٣٣٤). الدر المنضد في ذكر أصحاب الإمام أحمد للشيخ عبد الرحمن العليمي (١٧٥/١).

(٣) الحديث أخرجه الإمام مالك في الموطأ في كتاب الشفعة «باب ما تقع فيه الشفعة» (رقم: ١٣٨٧).

(٤) الحديث أخرجه البخاري في كتاب البيوع «باب بيع الشريك من شريكه» (رقم: ٢٢١٣).

ثم قال الحفيد: ووجه استدلالهم من هذا الأثر ما ذكر فيه من أنه إذا وقعت الحدود فلا شفعة، وذلك أنه لما كانت الشفعة غير واجبة للشريك المقاسم فهي أحرى أن لا تكون واجبة للجار؛ وأيضاً فإن الشريك المقاسم جار إذا قاسم اهـ.

فهذا صريح في أن الجمهور لا يحملون الجار في حديث: «**الجار أحق بصقبه**» إلا على الشريك الذي لم يقاسم، ليوافق ما ذهبوا إليه من أنه لا شفعة للشريك المقاسم ولا للجار. لكن لما تواطأ هؤلاء الأئمة ـ أعني الخرقي والطوفي ومن تبعهما ـ على تلك العبارة دل ذلك على أنهم أرادوا بها معنًى صحيحا، وإن كان في دلالة العبارة عليه خفاء، فلعل مرادهم بالشريك المقاسم من كان شريكا في قابل القسمة، لأنه مقاسم بالقوة، وإن كان لم يقاسم بالفعل، وهم بذلك يحترزون من الشريك فيما لا يقبل القسمة كالحمام ونحوه، فهذا لا شفعة له. وليس مرادهم الشريك المقاسم بالفعل كما هو ظاهر العبارة.

ثم وقفت على نحو هذا في شرح الزركشي[1] على مختصر الخرقي، قال: الشرط الثاني أن يكون ذلك الشقص المشترك مما يقبل القسمة؛ وهذا معنى قول الخرقي: «للمقاسم»، أي الذي يستحق أن يقاسم، فلا تجب في الحمام الصغير ونحو ذلك، لأن الحديث: «**إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق**» إنما يقع فيما يقبل القسمة، فإذن تقدير الحديث: الشفعة

---

(١) الزركشي المذكور هو الشيخ شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله الزركشي الحنبلي. قال ابن العماد في شذرات الذهب (٨/٣٨٤): كان إماما في المذهب، له تصانيف مفيدة أشهرها شرح الخرقي لم يسبق إلى مثله، وكلامه فيه يدل على فقه نفسي وتصرف في كلام الأصحاب؛ وذكر أن وفاته كانت عام اثنين وسبعين وسبعمائة (٧٧٢هـ).

وليس هو الزركشي الأصولي المشهور بدر الدين محمد بن بهادر الشافعي، صاحب البحر المحيط في أصول الفقه، وصاحب شرح جمع الجوامع المعروف بتشنيف المسامع، فهذا متأخرٌ عن الأول، لأنه توفي عام أربع وتسعين وسبعمائة (٧٩٤ هـ)، وكلاهما مصري. انظر ترجمته في شذرات الذهب (٨/٥٧٢).

في كل شيء يقبل القسمة ما لم يقسم اهـ المراد منه.

وقول الناظم: (مع قوة الدليل) المراد بقوة الدليل أن يكون أغلب على الظن من الظاهر المتبادر الذي صرف عنه، وعلى حسب قرب الاحتمال وبعده تكون قوة الدليل الصارف إليه عن الظاهر بالتأويل.

وقوله: (عند) متعلقة بالدليل، لا بقوة لئلا يتوهم أن المعتبر قوة الدليل في ظن المؤول فقط، ولو كان ضعيفا في نفسه، والمراد: قوة دليل المستدل.

(وغيره الفاسد والبعيد   وما خلا فلعبا يفيد)

يعني: أن غير الصحيح هو ما كان فيه دليل إرادة المعنى المرجوح ضعيفا، أعني في نفس الأمر، اعتقد المؤول صحته أم لا، وهو التأويل الفاسد، وهو التأويل البعيد أيضاً، أي يسمى بكل منهما.

وما كان فيه الحمل على المعنى المرجوح لغير دليل في الواقع واعتقاد الحامل، أو في اعتقاده دون الواقع فهو لعب، لا تأويل، كحمل بعض المبتدعة آيات من كتاب الله تعالى وأحاديث رسوله ﷺ على معانٍ بعيدةٍ لغير دليل، وذلك كفر، لأنه تلاعب، ومدار الردة على انتهاك حرمة الربوبية والنبوءة والملكية، كقول بعض غلاة الشيعة في قوله تعالى: ﴿أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً﴾، وقولهم في قوله تعالى: ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ﴾ أنهما علي وفاطمة، وأن قوله: ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ﴾ الحسن والحسين، ونحو هذا من هوس أهل الأهواء.

ثم لما كان لخليل في مختصره اصطلاح في التأويل قد يوافق ما للأصوليين وقد يخالفه نبه الناظم على ذلك بقوله:

(والخلف في فهم الكتاب صير   إياه تأويلا لدى المختصر)

يعني: أن صاحب المختصر وهو خليل بن إسحاق، جعل لنفسه

اصطلاحا خاصًا في التأويل، فيسمي اختلاف شراح المدونة في فهمها تأويلا، قال: وأشير بأول إلى اختلاف شارحيها في فهمها.

قال في الأصل: أما تسمية حملها على المحتمل المرجوح تأويلا فموافق لاصطلاح الأصوليين، وذلك هو الغالب عند الفقهاء، لأن علم الأصول إنما وضع ليبنى عليه الفقه؛ وأما تسمية حملها على الظاهر تأويلا فمجرد اصطلاح اهـ.

والمراد بالكتاب في البيت المدونة، فهو علم بالغلبة عليها عند المالكية، والخلف منصوب على الاشتغال، وقوله: (إياه) فصل للضرورة على حد قول الفرزدق:

بالباعث الوارث الأموات قد ضمنت إياهم الأرض في دهر الدهارير

ثم شرع الناظم في ذكر أمثلة من التأويلات البعيدة، فقال:

(فجعل مسكين بمعنى المد عليه لائح سمات البعد)

يعني أن من أمثلة التأويل البعيد حمل الحنفية لفظ المسكين في قوله تعالى: ﴿فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًاۚ﴾ على المد، على حذف مضاف أي إطعام طعام ستين مسكينا، وهو ستون مدا، فيجوز إعطاؤه لمسكين واحدٍ في ستين يوما، كما يجوز إعطاؤه ستين مسكينا في يوم واحد، لأن القصد بإعطائه دفع الحاجة، ودفع حاجة الواحد ستين يوما كدفع حاجة الستين في يوم واحد، وليس المراد أن لفظ «ستين مسكينا» أطلق على «ستين مدا»، كما قد يتوهم قاله في الآيات البينات. فالمسكين فيه باقٍ على مدلوله اللغوي.

ووجه بعده عند المالكية والشافعية أنهم جعلوا المعدوم، وهو طعام ستين، مذكورا بحسب الإرادة، والموجود، وهو ﴿سِتِّينَ مِسْكِينًاۚ﴾، عدما بحسب الإرادة، مع صلاحه لأن يكون مفعولا لإطعام، ثم هذه العلة رافعة لاعتبار العدد الذي هو حكم الأصل، فكانت مبطلة له، ولا يجوز أن

يستنبط من النص معنى يكر على أصله بالإبطال؛ ولأن في العدد فائدة، وهي أن دعاءهم أقرب إلى الإجابة، فلا يجوز إلغاؤها.

(كحمل مرأة على الصغيره وما ينافي الحرة الكبيره)

يعني أن من التأويل البعيد حمل الحنفية أيضاً المرأة في قوله ﷺ: «**أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل**»[(١)]، وفي رواية: «**فإن أصابها فلها مهر مثلها**»[(٢)]، على الصغيرة أي الصبية، وعلى ما ينافي الحرة الكبيرة، وهي الأمة والمكاتبة، فحمله بعضهم على الصغيرة، لصحة تزويج البالغة نفسها عندهم قياسا على الرجل وعلى المال، واعترض بأن المرأة لا تطلق في لسان العرب على الصغيرة؛ فحمله بعض آخر على الأمة، واعترض بقوله: «فإن أصابها فلها مهر مثلها»، ومهر الأمة لسيدها؛ فحمله بعضهم على المكاتبة، فإن مهرها لها، وردَّ بأن فيه قصر العام المؤكد عمومه بما الزائدة على صورة نادرة، ولأن عقد المرأة نفسها لا يليق بمحاسن العادة، والعموم في الحديث بصيغة «أي» الشرطية، وترك الاستفصال في الأحوال، وهو منزَّل منزلة العموم في غير العام بصيغته، ولا سيما إذا كان عامًّا بالصيغة. وقال المازري في شرح البرهان: إن تأكيد العموم يمنع من تخصيصه. وهو هنا مؤكد بما الزائدة.

وما قاله المازري من أن تأكيد العام يمنع سن تخصيصه، فيه خلاف، ففي البحر المحيط: العموم المؤكد بكل ونحوها هل يدخله التخصيص؟ فيه قولان للعلماء، حكاهما الماوردي والروياني في باب القضاء. أحدهما: لا، ونقله أبو بكر الرازي عن بعضهم، وجزم به المازري، ولهذا قالوا: إن التأكيد ينفي التجوز بأن يكون المراد به البعض، ويشهد له قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍ قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾ في قراءة

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) هذه الرواية أخرجها البيهقي في سننه الكبرى في كتاب النكاح «باب لا نكاح إلا بولي» (٧/١٠٥).

النصب، لأنه لو لم يعينه للعموم لما قال: (هل لنا من الأمر من شيء). وأصحهما: نعم، بدليل ما جاء في الحديث: «**فأحرموا كلهم إلا أبا قتادة لم يحرم**»[1]، فدخله التخصيص مع تأكيده، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٣٠ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾، إن جعلنا الاستثناء متصلا، فإن قيل: التأكيد هنا مقدر حصوله بعد الإخراج، فالمؤكد هنا إنما هو غير المخرج. قلنا: كيف يفعل بقوله: ﴿وَلَقَدْ أَرَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا كُلَّهَا﴾، والاستغراق فيه متعذر؛ لأن آيات الله لا تتناهى؟ قال الإمام في البرهان: ومما زل فيه الناقلون عن الأشعري ومتبعيه أن صيغة العموم مع القرائن تبقى مترددة، وهذا إن صح يحمل على توابع العموم، كالصيغ المؤكدة انتهى. وقد صرح بأن التأكيد لا يرفع احتمال التخصيص، وممن صرح بذلك القفال الشاشي أيضاً، فقال في كتابه: يجوز تخصيص المؤكد، ومثله بالآية: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾، قال: والتأكيد لا يزيل احتمال اللفظ، وإلا لم يدخله استثناء، وبالجواز أيضاً صرح الماوردي والروياني في باب القضاء من كتابهما. ثم قال: وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يجوز تخصيص المؤكد، وهذا غلط لوجود الاحتمال بعد التأكيد كوجوده من قبل اهـ

وقد نقل كلامه البرماوي مختصرا.

(وحمل ما روي في الصيام على القضاء مع الالتزام)

يعني: أن من التأويل البعيد حمل الحنفية أيضاً حديث: «**لا صيام لمن لم يبيت الصيام**»[2]، على صوم قضاء رمضان، وعلى النذر، وهو مراده بالالتزام، لصحة النفل ورمضان بنية من النهار عندهم، وإنما أولوه لمعارض صح عندهم.

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في كتاب جزاء الصيد، «باب لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال» رقم (١٨٢٣)، ومسلم في كتاب الحج، باب «تحريم الصيد البري المأكول»، رقم: (٢٨٤٥).

(٢) تقدم تخريجه.

أما في النفل فلما روى مسلم عن عائشة ﵂: «**دخل رسول الله ﷺ فقال: هل عندكم شيء؟ فقلنا: لا، فقال: فإني إذن صائم**»[١].

وأما في رمضان فلما في كتب الحنفية أنه ﷺ بعد ما شهد الأعرابي برؤية الهلال، قال: «**ألا من أكل فلا يأكل بقية يومه، ومن لم يكن أكل فليصم**»[٢].

ووجه بعده أنه قصر للعام النص في العموم، وهو: «لا صيام» على صورة نادرة، لندرة القضاء والنذر بالنسبة للصوم المأمور به في أصل الشرع، لأنهما إنما يجيئان لأسباب عارضة؛ وحديث الأعرابي[٣] رواه الدارقطني على وجهٍ لا يخالف حديث: «**لا صيام لمن لم يبيت الصيام**»، وحديث النفل يمكن حمله على الصوم اللغوي. قال ابن عاصم:

والأخذ بالتأويل أمر معتبر ... لجل أهل العلم حكمه اشتهر
وهو قريب في محل النظر ... ومنه ذو بعد وذو تعذر
بالأول العمل باتفاق ... ممن به قال على الإطلاق
وقسمه الثاني كأمسك أربعا ... يراد جدد ودع المتبعا
ومثله إطعام ستين على ... طعام مع تعداد شخص حملا
وثالث ليس له قبول ... وهو الذي تعافه العقول
كمثل ما عن أهل نجران صدر ... في مثل «نحن» و«خلقنا» و«نذر»

(١) أخرجه مسلم في كتاب الصيام «باب: جواز صوم النافلة بنية من النهار» (رقم: ٢٧١٥).

(٢) قال الزيلعي في تخريج أحاديث الهداية: قلت: حديث غريب، وذكره ابن الجوزي في «التحقيق» وقال: إن هذا حديث لا يعرف، وإنما المعروف أنه شهد عنده برؤية الهلال، فأمر أن ينادى في الناس: أن تصوموا غدا. (نصب الراية: ٢/٤٣٥).

(٣) أخرجه الدارقطني في سننه في كتاب الصيام (٢/١٥٨)، وهو: أنه جاء أعرابي إلى النبي - ﷺ - فقال: إني رأيت الهلال. فقال: «**أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله**». قال: نعم. قال: «**يا بلال ناد في الناس أن يصوموا غدا**».

(وذو وضوح محكم والمجمل هو الذي المراد منه يجهل)

يعني أن المحكم هو اللفظ المتضح الدلالة على المعنى المراد منه، نصا أو ظاهرا، ويطلق المحكم على مقابل المنسوخ، وسيأتي؛ وبمعنى المتقن، ومنه قوله تعالى: ﴿أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ أي أتقنت، فلا يتطرق إليها الخلل.

والمجمل هو ما له دلالة غير واضحة من قولٍ أو فعل، فخرج المهمل، إذ لا دلالة له أصلا، وخرج المبين لوضوح دلالته.

وعرفه في التنقيح بأنه الدائر بين احتمالين بسبب الوضع وهو المشترك على خلاف تقدم، أو من جهة العقل، كالمتواطئ بالنسبة إلى جزئياته اهـ.

فلفظ «الإنسان» لا يتعين منه فرد مخصوص كزيد مثلا دون عمرو مثلا، ومثل ابن الحاجب للفعل المجمل بقيامه ﷺ تاركا للتشهد الأول؛ يحتمل العمد، فيكون غير واجب، والسهو فلا يدل على عدم الوجوب؛ وردَّ بأن عدم العود يدل على عدم الوجوب، سواء تركه سهوا أو عمدا؛ وقال البرماوي: ترك العود بيان لإجماله، لأن البيان يكون بالفعل، والترك فعل. وحكم المجمل التوقف عنه حتى يعلم البيان.

وكون المشترك مجملا هو مذهب المالكية عند التجرد من القرائن المخصصة أو المعممة.

(وما به استأثر علم الخالق فذا تشابه عليه أطلق)

يعني: أن اللفظ إذا استأثر الله تعالى بمعرفة معناه أي: لم يجعل للعباد إلى كسبه طريقا من الطرق المعهودة فهو المتشابه؛ ولا ينافي ذلك الاطلاع عليه من غير الوجه المعتاد. قال العطار: ولو قيل: المتشابه ما استأثر الله بعلمه أو ما لا يطلع عليه إلا بعض أصفيائه، لكان حسنا. يعني: لئلا يعترض بأن اطلاع البعض ينافي الاستئثار. وهذا بناء على أن الوقف في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ على اسم الله، والواو

في قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ استئنافية، لا عاطفة، وهو مذهب الجمهور؛ وقيل: عاطفة، وعليه يعلمه الراسخون في العلم بالاكتساب، واستظهره ابن الحاجب، وصححه النووي، قال في شرح صحيح مسلم في باب الأدب: يبعد أن يخاطب الله تعالى عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته اهـ.

وهذا التقسيم مأخوذٌ من قوله تعالى: ﴿ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ﴾ الآية. ومذهب السلف فيما استحال ظاهره على الله تعالى من الصفات الواردة إمراره كما ورد، من غير تشبيهٍ ولا تعطيل، وهو التفويض، ومذهب بعض الخلف تأويله بلائق، كاليد بالقدرة، والاستواء بالاستيلاء، والأول أسلم.

قال ابن جزي في القوانين الفقهية: ورد في القرآن والحديث ألفاظٌ يوهم ظاهرها التشبيه، كقوله تعالى: ﴿عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾، و﴿يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾، وكحديث نزول الله كل ليلة إلى سماء الدنيا[1]، وغير ذلك؛ وهي كثيرة تفرق الناس فيها ثلاث فرق:

الفرقة الأولى: السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، آمنوا بها ولم يبحثوا عن معانيها، ولا تأولوها، بل أنكروا على من تكلم فيها، ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَا﴾، وهذه طريقة التسليم التي تعود إلى السلامة، وبها أخذ مالك والشافعي وأكثر المحدثين.

الفرقة الثانية: قوم حملوها على ظاهرها، فلزمهم التجسيم، ويعزى ذلك إلى الحنبلية وبعض المحدثين.

الفرقة الثالثة: قوم تأولوها وأخرجوها عن ظاهرها إلى ما تقتضيه أدلة العقول، وهم أكثر المتكلمين والله أعلم اهـ.

(١) الحديث أخرجه البخاري في كتاب التهجد «باب الدعاء والصلاة من آخر الليل» (رقم: ١١٤٥)، ومسلم. في كتاب صلاة المسافرين «باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه» (رقم: ١٧٧٢).

ولمحمد فال (اباه) بن باب العلوي نظم في المتشابه. قال فيه:

في موهم التشبيه في التنزيل	وفي الحديث احذر من التأويل
فصرفُه عن ظاهر كالجارحه	الاجماعُ فيه بالنصوص الواضحه
أما بقاؤه على الظواهر	من غير تشبيه فغير ضائر
كالاستواء ليس بالمجهول	ولم يك الكيف من المعقول
فقل: «على العرش» و«في السماء»	والقولُ بالجهة فيه ناء
ولم يكن ذلك بالمعقول	فقف مفوضا مع المنقول
وصفة الإله للذات تبع	وليس في معرفة بها طمع
وصفة الحادث بالإدراك	وليس ثَم غير الاشتراك
لفظا فقط، لا غير، والوصفان	في غير ذاك متباينان
وقول إسحاق: المشبهُ الذي	قال: «يد مثل يدي» به خذ
وحسَن في ذاك قول الشافعي	ومن غدا لنهجه من تابع:
ما في كلام الله من مشتبه	على مراد الله نومن به
وما يكون في كلام الهادي	على مراد أفضل العباد
ولم يكلف ربنا عباده	في مثل ذا أن يعرفوا مراده

قال الناظم:

(وإن يكن علم به من عبد فذاك ليس من طريق العهد)

يعني: أن المتشابه إذا حصل علم به لعبد ولي من أولياء الله تعالى فذاك العلم ليس من طريق العهد أي المعرفة المعهودة، أي الاكتسابية، فلا ينافي اختصاص الله به على مذهب الجمهور.

ويطلق المتشابه على ما تماثلت أبعاضه، والقرآن كله متشابه على هذا المعنى، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ الآية. أي متشابه الأبعاض في صحة المعنى والإعجاز

(وقد يجي الإجمال من وجه ومن   وجه يراه ذا بيان من فطن)

يعني: أن اللفظ قد يكون واضح الدلالة من وجه مجملا من وجهٍ آخر، كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾، فإنه واضح في وجوب إيتاء الحق، مجمل في مقداره، لاحتماله النصف وغيره؛ والمؤول متضح المعنى بالنسبة للمعنى الراجح، غير متضحه بالنسبة للمعنى المرجوح. قال في الأصل: هذا بالنظر إلى ذاته، وقد يحتف به من القرائن ما يصيره راجحا على المعنى الراجح أولا اهـ.

(والنفي للصلاة والنكاح   والشبه محكم لدى الصحاح)

يعني: أن اللفظ النافي لذات الصلاة، أو ذات النكاح أو شبههما محكم، أي متضح المعنى لا إجمال فيه لدى الكتب الصحيحة أي أهلها لتحقيقهم، كحديث الصحيحين: «**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**»[1]، وحديث: «**لا صلاة إلا بطهور**»[2]، و«**لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد**»[3]، لدلالته على نفي الصحة، حيث تعذر حمله على نفي الذات الذي هو الحقيقة، لوجود الصلاة بلا فاتحة، لأن الصحة أقرب مجازا إلى الذات من الكمال فتقدم، كما تقدم في قوله:

وحيثما استحال الأصل إلخ

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأذان «باب وجوب قراءة الإمام والمأموم» (رقم: ٧٥٦)، ومسلم في كتاب الصلاة «باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة» (رقم: ٨٧٤).

(٢) قال ابن كثير في تخريجه لأحاديث مختصر ابن الحاجب الأصلي ما نصه: يشير به إلى حديث ليس هو في شيء من الكتب الستة بهذا اللفظ، وإنما روى أبو داود وابن ماجه عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا صلاة لمن لا وضوء له، ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه**». (تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب ص: ٢٦٣).

(٣) الحديث ذكر السخاوي أنه أخرجه الدارقطني والحاكم والطبراني، قال: وليس له ـ كما قال شيخنا في تلخيص تخريج الرافعي ـ إسناد ثابت، وإن كان مشهورا بين الناس... إلخ (ص: ٥٤٦).

لكن تعذر الحمل على نفي الذات إنما يجري على القول بأن الحقائق الشرعية تطلق على صحيحها وفاسدها، وإلا لم يكن نفيها متعذرا. ثم رأيت في حاشية العطار نحوه، وفي الآيات البينات إشارة إليه.

ووجه قرب الصحة أن ما انتفت صحته لا يعتد به، كالمعدوم، بخلاف ما انتفى كماله فقد يعتد به، وكحديث الترمذي: «**لا نكاح إلا بولي**»[1]، لدلالته على نفي الصحة، حيث تعذر حمله على نفي الذات، لوجود النكاح حسًّا بلا ولي، خلافا للقاضي قائلا: إنه مترددٌ بين نفي الصحة ونفي الكمال، ولا مرجح، ورد بما تقدم.

وقوله: (**والشبه**) بكسر فسكون، نحو: «**لا صيام لمن لم يبيت الصيام**»[2].

(والعكس في جداره ويعفو والقرء في منع اجتماع فاقف)

يعني: أن الإجمال ثابت في حديث الصحيحين: «**لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز خشبة في جداره**»[3]، لتردد الضمير في «جداره» بين عوده إلى الجار، وإلى الأحد، وعلى المشهور يحمل على الرجوع على الجار أي جدار نفسه؛ لكن روى أحمد مرفوعا: «**للجار أن يضع خشبة على جدار غيره وإن كره**»[4]، فهو معين للرجوع للأحد، وعليه فلا إجمال.

والإجمال أيضاً ثابت في قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾، لتردده بين الزوج والولي، وقد حمله مالك على

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) أخرجه بهذا اللفظ مسلم في كتاب المساقاة «باب غرز الخشب في جدار الجار» (رقم: ١٤٣١)، والبخاري في كتاب المظالم «باب لا يمنع جار جاره.. إلخ» (رقم: ٢٤٦٣) بلفظ: «**لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبة في جداره**».

(٤) أخرجه أحمد في مسنده من حديث ابن عباس لكن بلفظ: «**وللرجل أن يجعل خشبة في حائط جاره**» (رقم: ٢٨٦٧).

الولي، والشافعي على الزوج؛ لأنه يصدق عليه أنه الذي بيده عقدة النكاح؛ وأجاب المالكية أن نسق الآية يدل على أنه الأب، لأن ذلك كله مستثنى من قوله: ﴿فَنِصۡفُ مَا فَرَضۡتُمۡ﴾، أي: فالواجب نصف ما فرضتم إلا أن يقع عفو من المرأة إن كانت مالكة أمر نفسها، أو من وليها إن كانت في حجره قاله في مفتاح الوصول.

ونحو زيد طبيبٌ ماهر، فماهر يحتمل رجوعها إلى زيد أو طبيب، لأنه يحتمل أن يكون خبرا ثانيا لزيد، أي: ماهر في الطب وغيره، أو يكون صفة للخبر، وهو طبيب، أي ماهر في الطب؛ ولا مزية لأحد الاحتمالين على الآخر.

والإجمال ثابت أيضاً في المشترك مثل القرء عند منع اجتماع معنيه، لتنافيهما، ولا قرينة، كقوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ﴾ الآية، فقد حمل مالك والشافعي وجماعة من الصحابة القرء على الطهر، وحمله أبو حنيفة وأحمد وجماعة من الصحابة والتابعين على الحيض، فيتعين أن المقصود واحد منهما، وكل منهما محتمل أنه المراد.

وقوله: (في منع اجتماع) احتراز مما إذا أمكن الجمع بين معنييه فلا إجمال، قال الشربيني في حاشيته عند قول المحلي: «إن القرء متردد بين الطهر والحيض لاشتراكه بينهما» ما نصه: أفاد بذلك أن الإجمال إنما هو عند التردد دون ما إذا أمكن الحمل عليهما معا في المشترك، بأن أمكن الجمع، نحو: القرء من صفات النساء اهـ.

وفيه جواب عن قول الشيخ المرابط ابن أحمد زيدان: قوله: «في منع اجتماع» ينبغي التأمل فيما أخرج بهذا القيد اهـ فانظره.

قلت: وفي البحر المحيط ما نصه: المشترك لا بد له من مفهومين فصاعدا، فمفهوماه إما أن يتباينا، أي: لا يمكن الجمع بينهما في الصدق على شيء واحد، كالقرء للطهر والحيض، وسواء تباينا بالتضاد أو غيره

على الأصح، خلافا لمن منع وضعه للضدين، وإما أن يتواصلا، فإما أن يكون أحدهما جزءا للآخر أو لازما له، والأول كالإمكان للعام والخاص، والثاني كالكلام، فإنه مشترك بين النفساني واللساني، مع أن اللساني دليل على النفساني، والدليل يستلزم مدلوله اهـ

وهو ما قد يبين فائدة التقييد بمنع الاجتماع، كما في القسم الأول؛ إذ الثاني لا إجمال فيه لتناول الحكم للجميع، والله تعالى أعلم.

قوله: (فاقف) أي: اتبع القول بالعكس في هذه الثلاثة.





البيان

أي: التبيين أي: فعل المبين، والمبين بفتح الياء نقيض المجمل، ويطلق البيان أيضاً على ما حصل به التبيين، وهو الدليل، وعلى محل التبيين، وهو المدلول، وبالنظر إلى المعاني الثلاثة اختلف في تفسيره.

(تصيير مشكل من الجلي وهو واجب على النبي
إذا أريد فهمه............... ....)

أي: أن البيان بمعنى التبيين هو إخراج شيء مشكل، أي مجمل من قولٍ أو فعلٍ من حال إشكاله وعدم فهم معناه إلى حال اتضاح معناه وفهمه، بنصب ما يدل عليه من حال أو مقال.

فالإتيان بالظاهر من غير سبق إشكال، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰٓ﴾ لا يسمى بيانا اصطلاحا، وإن كان يسماه لغة، فيكون واسطة بين المجمل والمبين على هذا القول، ولا مشاحة في الاصطلاح.

وقوله: (وهو واجب على النبي إلخ) يعني: أن البيان بمعنى التبيين واجب على النبي ﷺ في الأحكام الخمسة، بناء على عدم جواز التكليف بالمحال، لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾.

وإنما يجب إذا طلب من شخص فهمه المشكل ليعمل به، كأحكام الصلاة، أو ليفتي به، كأحكام الحيض في حق الرجال، إذا كانوا مع نساء لا يتأتى منهن العلم بما كلفن به، وإلا وجب عليهن العلم بتحصيل ما

كلفن به. وهذا قول الناظم: إذا أريد فهمه.

(............ وهو بما من الدليل مطلقا يجلو العمى)

يعني: أن البيان يكون بكل ما يجلو العمى أي الخفاء والإشكال من الدليل مطلقا، أي سواء كان عقليا، كقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، بين العقل استحالة تعلق هذا النص بذاته وصفاته تعالى، أو حسيًّا، كقوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾، بين الحس أن السماء والأرض لا تدمير فيها، وهذان المثالان من البيان اللغوي لا الاصطلاحي، لأنه بيان من غير سبق إشكال، وقد تقدما في التخصيص، لأن التخصيص بيان؛ أو قوليا كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾، بين بقوله ﷺ: «**فيما سقت السماء العشر**»[1]؛ أو فعليا كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ بين بحجه ﷺ، وكبيان جبريل للنبي ﷺ أوقات الصلاة، بأن صلى به؛ وقد يحصل البيان بالقرائن كما في أدلة وجوب الصلاة، فإن الصحابة علموا معانيها بالقرائن، والقرائن إما حالية، وهي داخلة في الأفعال، وإما مقالية، وهي داخلة في القول؛ وقد يحصل بالكتابة، ككتابته ﷺ إلى عماله بالصدقات، وبالإشارة كقوله: «**الشهر هكذا وهكذا**»، وأشار بأصابعه إلى كونه مرة ثلاثين ومرة تسعا وعشرين[2]، وبالسكوت، فإنه دليل على الجواز كأكل الضب على مائدته[3].

والمبين يقترن بالمبين، كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾، ويستقل كقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ﴾، بين بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ الآية.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الصيام «باب قول النبي ﷺ: إذا رأيتم الهلال فصوموا..إلخ» (رقم: ١٩١٣)، ومسلم «باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال» (رقم: ٢٥١١).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الذبائح والصيد «باب الضب» (رقم: ٥٥٣٧)، ومسلم في كتاب الصيد والذبائح «باب إباحة الضب» (رقم: ٥٠٣٤).

(وبين القاصر من حيث السند أو الدلالة على ما يعتمد)

يعني: أن القاصر من حيث السند يبين ما هو أقوى منه سندا، فيبين المتواتر بخبر الآحاد، كبيان الأمر بالزكاة الوارد في القرآن بخبر الآحاد في قوله ﷺ: «**فيما سقت السماء العشر**»[١]، وكبيان قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ بقوله ﷺ: «**ليس فيما دون خمسة أوسقٍ صدقة**»[٢].

كما يبين القاصر من حيث الدلالة ما هو أقوى منه من جهتها، كبيان المنطوق بالمفهوم، كتبيين أن المراد بقوله ﷺ: «**في أربعين شاةٍ شاة**»[٣] خصوص السائمة، بمفهوم قوله ﷺ: «**في الغنم السائمة الزكاة**»[٤]، عند من لا يرى الزكاة في المعلوفة؛ وأما الأضعف سندا الأقوى دلالة فيبين به الأقوى سندا الذي هو أضعف دلالة، كقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾، فإنه أقوى سندا من حديث: «**لا تنكح المرأة على عمتها أو خالتها**»[٥]، ولكن الحديث أقوى دلالة على تحريم جمع المرأة مع عمتها من دلالة عموم الآية على إباحة ذلك. هذا هو المعتمد، خلافا لابن الحاجب، في قوله: إنه يجب أن يكون المبين أقوى دلالة؛ وقال الآمدي: لا بد أن يكون المخصص والمقيد أقوى من دلالة العموم والإطلاق على صورة التخصيص والتقييد اهـ. وقال الكوراني: إن هذا هو التحقيق، وذلك لأنه - أي المبين - رافع لعموم الظاهر والإطلاق، وشرط الرافع أن يكون أقوى، وأما المجمل فلا يشترط أن يكون بيانه أقوى، بل يحصل بأدنى دلالة، لأن المجمل لما كان محتملا للمعنيين على السواء فإذا انضم إلى أحد الاحتمالين أدنى مرجح كفاه اهـ.

وأما النسخ فلا يكون بما هو أضعف سندا أو دلالة، لأنه رفعٌ

---

(١) تقدم تخريجه.
(٢) تقدم تخريجه.
(٣) تقدم تخريجه.
(٤) تقدم تخريجه.
(٥) تقدم تخريجه.

للحكم بالكلية، والأقوى لا يرفعه إلا مثله أو أقوى منه، والبيان مجرد إرشاد للمطلوب بالنص، لا رفع له، فجاز بما هو أضعف سندا أو دلالة.

وقد أضاف في البيت «حيث» إلى المفرد، وهو مسموع على قلة.

(وأوجبن عند بعض علما إذا وجوب ذي الخفاء عما)

يعني: أن القاضي نقل عن بعضهم ـ وهم العراقيون ـ أن المبين بالفتح إذا عم وجوبه جميع المكلفين كالصلاة، يجب أن يكون بيانه معلوما، أي مقطوعا به بالتواتر، لأن عموم وجوبه تتوفر به الدواعي إلى نقله تواترا، وما كان كذلك لا يكفي فيه خبر الآحاد؛ وإذا لم يعم وجوبه اكتفي في بيانه بخبر الآحاد.

قلت: وهذا يجرنا لحديث بسرة بنت صفوان[١]: «**من مس ذكره فليتوضأ**»[٢]، لأنه يعم كل الذكور. ثم رأيت ابن الهمام في التحرير مثّل به للمسألة، قال: «مسألة: خبر الواحد مما تعم به البلوى أي يحتاج إليه الكل حاجة متأكدة مع كثرة تكرره لا يثبت به وجوب دون اشتهار أو تلقي الأمة بالقبول عند عامة الحنفية، منهم الكرخي، كخبر مس الذكر».

قال في التقرير والتحبير: أي «**من مس ذكره فليتوضأ**»[٣] الذي روته بسرة بنت صفوان، كما أخرجه أصحاب السنن، وصححه أحمد وغيره، فإن نواقض الوضوء يحتاج إلى معرفتها الخاص والعام، وهذا السبب كثير التكرر، وخبره هذا لم يشتهر ولم تتلقه الأمة بالقبول، بل قال شمس الأئمة السرخسي: إن بسرة انفردت بروايته، فالقول بأن النبي ﷺ خصها

---

(١) هي بسرة بنت صفوان بن نوفل بن أسد بن عبد العزى بن قصي القرشية الأسدية بنت أخي ورقة بن نوفل، قال الشافعي: لها سابقة قديمة وهجرة. الإصابة (٨/٥١).

(٢) أخرجه الترمذي في أبواب الطهارة «باب الوضوء من مس الذكر» (رقم: ٨٢)، لكن بلفظ: «**فلا يصل حتى يتوضأ**»، وأبو داود في كتاب الطهارة «باب الوضوء من مس الذكر» (رقم: ١٨١).

(٣) تقدم.

بتعليم هذا الحكم، مع أنها لا تحتاج إليه، ولم يُعلم سائر الصحابة مع شدة حاجتهم إليه، شبه المحال اهـ منه.

لكن حديث بسرة له شواهد من حديث جابر عند الترمذي وابن ماجه، ومن حديث زيد بن خالد عند الترمذي وأحمد والبزار، ومن حديث سعد بن أبي وقاص عند الحاكم، ومن حديث عائشة عند الترمذي وأعله، ورواه الدارقطني، ومن حديث أم سلمة عند الحاكم، ومن حديث ابن عباس رواه البيهقي، ومن حديث ابن عمر عند الدارقطني، وغير هؤلاء.

(والقول والفعل إذا توافقا فانم البيان للذي قد سبقا)

يعني: أن القول والفعل الصالحين لبيان المجمل إذا وردا بعد المجمل وتوافقا، بأن لم يزد واحد منهما على الآخر، فإن البيان يكون بالسابق منهما، والثاني مؤكد له. كما لو طاف بعد نزول قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ طوافا واحدا، وأمر بطواف واحد، وكقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ﴾ يحتمل قطع اليد من الكوع، ومن المرفق، ومن المنكب، فإذا قال: إن القطع من الكوع، وقطع المخزومية من الكوع فإن السابق في الأمرين هو المبين.

(وإن يزد فعل فللقول انتسب والفعل يقتضي بلا قيد طلب)

هذا مفهوم قوله: «إذا توافقا». يعني: أن الفعل إذا زاد على مقتضى القول، كما لو أمر بعد نزول آية الحج بطواف واحد، وطاف طوافين، فالبيان منسوب للقول، والفعل الزائد يقتضي طلبا أي وجوبا أو ندبا في حقه ﷺ دون أمته، جمعا بين الدليلين، وسواء تقدم الفعل على القول أو تأخر عنه. وهذا مراده بقوله: «بلا قيد» أي: قيد تقدم أو تأخر. وفي نشر الورود: وقوله: «بلا قيد» يعني بإيجاب ولا ندب، بل هو محتمل للكل اهـ وهو صحيح أيضاً.

وقد مُثل بأن النصوص الواردة في الصوم تحتمل جواز الوصال وعدمه، وقد نهى ﷺ عنه بالقول مع أنه فعله اهـ

وفي التمثيل بهذا لزيادة الفعل على القول خفاء، لأن زيادة أحد أمرين على الآخر تقتضي اشتراكهما في غيره، وأيضاً الزيادة لا تنافي المزيد عليه، ولذلك لم تكن في قول الجمهور نسخا؛ والنهي والفعل هنا متقابلان، فما نهى عنه أمته هو عين ما فعله، فلم يبق احتمال أن يكون الفعل مبينا. مع أن النصوص الواردة في الصوم فيها بيان أن الصوم في النهار فقط لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾.

نعم ذكر ابن الحاجب مسألة الوصال في التمثيل للتخصيص بالفعل، فقد نهى ﷺ عن الوصال، وهو عام، وواصل هو ﷺ، فجاء فعله على خلاف حكم العام. وقد تقدم ذلك.

(والقول في العكس هو المبين وفعله التخفيف فيه بين)

يعني: أن القول إذا زاد على الفعل، وهو مراده بالعكس، كأن طاف عليه الصلاة والسلام طوافا واحدا، وأمر باثنين كان القول هو المبين، والفعل أي اقتصاره على الواحد تخفيف في حقه ﷺ بعدم وجوب الثاني عليه، تأخر الفعل أو تقدم.

(تأخر البيان عن وقت العمل وقوعه عند المجيز ما حصل)

يعني: أن تأخر البيان لمجمل أو ظاهر لم يرد ظاهره عن وقت العمل أي: الزمان الذي وقَّته الشارع لذلك الفعل إلى حد لا يبقى بعد البيان من الوقت ما يسع الفعل مع ما يتوقف عليه، غير واقع عند من أجازه، بناء على جواز التكليف بالمحال؛ وبناه ابن العربي على أنه من إسقاط الحكم في حق المكلف.

وأما ما وقع في صبح ليلة الإسراء فليس من ذلك، فهي لم تجب أصلا، إما لأن وجوبها كان معلقا على البيان قبل فوات وقتها، والواجب المعلق لا يجب حتى يوجد المعلق عليه، ولهذا لم يفعلها أداء ولا قضاء؛ وإما لأن الوجوب إنما كان لظهر ذلك اليوم فما بعده، دون ما قبله.

وقد عدل الناظم عن وقت الحاجة ـ وهي العبارة المستعملة كثيرا ـ إلى وقت العمل؛ لأنها أليق، ففي التحرير لولي الدين ما لفظه: زيف الأستاذ أبو إسحاق التعبير بالحاجة، وقال: إنه لائقٌ بمذهب المعتزلة؛ لأن عندهم أن المؤمنين بهم حاجة إلى التكليف بالعبادات؛ لينالوا رفيع الدرجات على طريق المعاوضة، وعندنا أن دخول المؤمنين الجنة بالفضل والكافرين النار بالعدل، فالعبارة الصحيحة على مذهبنا أن يقول: تأخير البيان إلى وقت العمل اهـ.

(تأخيره للاحتياج واقع وبعضنا هو لذاك مانع)

يعني: أن تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الاحتياج إلى العمل به، وهو المعبر عنه بوقت الفعل واقع عند الجمهور، سواء كان المبين ظاهرا كعام يبين تخصيصه، أو مطلق يبين تقييده، أو دال على حكم يبين نسخه، أم لا، وهو المجمل، كمشترك يبين المراد منه، ومتواطئ يبين أحد أفراده؛ وإنما جاز إذ لا يلزم منه محذور، كتأخير بيان المناسك إلى وقت الحج، وكتأخير بيان صفة بقرة بني إسرائيل، واعترض هذا بأنهم لو ذبحوا أي بقرة أجزأتهم، لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم. قال ابن عاشور: التحقيق أن ما وقع فيها ليس بيانا بل إعناتا، لأنه ليس إظهارا لمراد خفي، لأن الله تعالى أراد ذبح بقرة ما، فلما شددوا على أنفسهم شدد الله عليهم، فلا يصح الاحتجاج به لتأخير البيان، بل هو من ورود المقيد بعد وقت العمل، فهو نسخ للمطلق اهـ.

وبعض المالكية منع تأخير البيان لوقت الحاجة، وفاقا للحنفية وبعض الشافعية والمعتزلة وأهل الظاهر، لإخلاله بفهم المراد عند الخطاب فيما له ظاهر، وعدم الفهم أصلا فيما لا ظاهر له، وفهم دوام الحكم في النسخ. ورد بأن الله يفعل ما يشاء.

(وقيل بالمنع بما كالمطلق ثم بعكسه لدى البعض انطق)

يعني: أن كثيرا من الحنفية وبعض الفقهاء فرقوا بين أن يكون للمبين

ظاهر فيمتنع تأخيره إلى وقت الحاجة، وبين ما لا ظاهر له كالمجمل فيجوز، لأن تأخير بيان الأول يوقع المخاطب في فهم غير المراد، لأنه ينشأ عنه الجهل المركب من جهلين، بخلاف ما لا ظاهر له، كالمجمل فإن تأخير بيانه إنما يوقع في جهل بسيط، وهو لا يخلو منه البشر. قاله أبو الحسين المعتزلي، وهو مبنيٌّ على مذهبهم في التحسين والتقبيح.

وهناك قولٌ مفصلٌ على عكس هذا، حكاه الأبياري في شرح البرهان، وهو أنه يجوز تأخير البيان إلى وقت الفعل فيما له ظاهر، بخلاف ما لا ظاهر له، وعلله بأن للعام فائدة في الجملة، بخلاف المجمل.

(وجائز تأخير تبليغ له ودرء ما يخشى أبى تعجيله)

الضمير في قوله: «له» عائد على وقت العمل. يعني: أنه يجوز للنبي ﷺ تأخير تبليغ ما يوحى إليه، قرآنا أو غيره إلى وقت الاحتياج للعمل به، وقيل: لا يجوز لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾، بناء على أن الأمر للفور.

وإنما جاز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة عند المالكية وجمهور العلماء لانتفاء المحذور السابق، وهو الإخلال بفهم المراد منه عند الخطاب. وكلام ابن الحاجب والرازي والآمدي يقتضي المنع في القرآن قطعا، لأنه متعبد بتلاوته، فالحاجة إليه دائمة.

وقوله: (ودرء ما يخشى أبى تعجيله) يعني: أنه قد يمنع تعجيل التبليغ درءا لمفسدة تحصل من تعجيله، كما لو أمر ﷺ بقتال أهل مكة بعد سنة من الهجرة، فيجب تأخير التبليغ للناس، لئلا يستعد العدو ويعظم الفساد، ولهذا كان ﷺ إذا أراد غزو قوم ورى بغيرهم في غير الفتح وتبوك.

(ونسبة الجهل لذي الوجود بما يخصص من الموجود)

قوله: (من الموجود) خبر نسبة أي موجود. يعني: أن المختار عند القائلين بمنع تأخير البيان إلى وقت الحاجة جواز وقوع أن يسمع المكلف الموجود حين وجود المخصص أو المقيد أو المبين العامَّ أو المطلق أو المجمل، ولا يعلم بذات المخصص أو المقيد أو المبين، أو يعلم ذات المخصص وما ذكر معه، ولا يعلم أنه مخصص أو مقيد أو مبين. بخلاف من ليس موجودا حينئذٍ، فلا يشترط علمه اتفاقا.

وعدم علم المكلف بالمخصص شامل لما إذا علمه بعض المكلفين دون بعض، إلا أنه تمكن من العلم، فهو بمنزلة العالم لتقصيره، وشاملٌ لما إذا لم يبلغ أحدا من المكلفين، لكنهم لما تمكنوا من البحث كانوا لتقصيرهم بمنزلة من بلغه اهـ قاله في الآيات البينات.

وقيل: لا يجوز ذلك في المخصص والمقيد والمبين السمعيات، لما فيه من تأخير الإعلام بالبيان. وأجيب بأن المحذور تأخير البيان، وهو منتفٍ هنا. قال شهاب الدين عميرة: أي لأنه بينه لبعض المكلفين اهـ قاله في الأصل.

وانظره مع ما تقدم له من أن عدم علم المكلف بالمخصص شامل لما إذا لم يبلغ أحدا من المكلفين.

ومحل الخلاف أن يمضي زمن يمكن فيه البحث عن المخصص.

ودليل الجمهور وقوعه من فاطمة ﵂ في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ﴾ الآية. فلم تعلم بالمخصص في قوله ﷺ: «**إنا معاشر الأنبياء لا نورث**»[1]، ولذا طلبت إرثها.

وكعمر ﵁ لم يسمع مخصص المجوس في قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الفرائض «باب قول النبي ﷺ: **لا نورث ما تركنا صدقة**» (رقم: ٦٧٢٥)، ومسلم في كتاب الجهاد «باب حكم الفيء» (رقم: ٤٥٧٧).

﴿ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، حيث ذكرهم، فقال: ما أدري كيف أصنع؛ أي: فيهم؟ فروى له عبدالرحمن بن عوف قوله ﷺ: «**سنوا بهم سنة أهل الكتاب**»[1] رواه الشافعي ﷺ.

وفي الصحيح أن عمر لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر[2].

والنبي ﷺ لا يجب عليه تبليغ كل أحد، وقال: «**ليبلغ الشاهد الغائب**»[3].

وأما المخصص العقلي فجائزٌ فيه ذلك.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

---

(١) الحديث رواه الشافعي في الأم (١٨٣/٤) ط: دار المعرفة، وهو في الموطأ في كتاب الزكاة «باب جزية أهل الكتاب والمجوس» (رقم: ٦١٥).

(٢) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الجزية والموادعة «باب الجزية والموادعة مع أهل الذمة والحرب» (رقم: ٣١٥٦ ـ ٣١٥٧).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب العلم «باب قول النبي ﷺ: **رب مبلغ أوعى من سامع**» (رقم: ٦٧)، ومسلم في كتاب الحج «باب تحريم مكة وصيدها وخلاها» (رقم: ٣٣٠٤).



النسخ

النسخ لغة: الرفع والإزالة، ومنه نسخت الشمس الظل، والريح الأثر، ومنه قوله تعالى: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَـٰنُ﴾ ويطلق على النقل والتحويل، ومنه: نسخت الكتاب، قال تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، ومنه تناسخ المواريث والأرواح كما زعمه بعض المبتدعة، أنها تنتقل من هيكل إلى هيكل.

وأما النسخ اصطلاحا فقد اختلفوا فيه، وإلى ذلك الخلاف أشار الناظم بقوله:

(رفع لحكم أو بيان الزمن   بمحكم القرآن أو بالسنن)

أي: أن النسخ اختلف فيه هل هو رفعٌ لحكم شرعي ثابت بطريان الحكم اللاحق المضاد له، مع تراخيه عنه؟. أي رفْع تعلقه، فاندفع بقيد التعلق ما يقال: إن الحكم قديم، فكيف يرتفع؟، وإنما يرتفع الحادث، وهو التعلق التنجيزي.

ومعناه أن خطاب الله تعالى تعلق بالفعل بحيث لولا طريان الناسخ لكان باقيا، لكن الناسخ رفعه، وذلك لأن الله تعالى شرع الحكم السابق دائما على خلقه إلى قيام الساعة، والحكم الثاني الناسخ اقتضى عدم دوام الحكم الأول، فعدم الحكم الأول مضاف إلى وجود الحكم الثاني، وهذا هو قول القاضي، واختاره بعضهم، لشموله النسخ قبل التمكن من الفعل الجائز على الصحيح.

واعترض هذا التعليل بأن التعريفين متلازمان، لأنه إذا رفع تعلق الحكم فقد بين انتهاؤه؛ وإذا بين انتهاؤه فقد رفع تعلقه، فإذا ورد نصٌّ دالٌّ على الوجوب ثم نسخ قبل التمكن فقد بين انتهاؤه. وانظر الآيات البينات، فقد أطال في دفع هذا الاعتراض.

وقيل: النسخ هو بيان انتهاء زمن الحكم السابق. وهذا مذهب جمهور الفقهاء وغيرهم. ومعناه أن الخطاب الأول له غاية في علم الله تعالى، فانتهى عندها لذاته، ثم حصل بعده حكم آخر؛ لأن الله تعالى شرع الحكم إلى وقت ورود الناسخ، فالخطاب الأول يدل بظهوره على الدوام، فلما ورد النسخ تبين عدم الدوام، فعدم الأول ليس مضافا لوجود الثاني؛ لأنه كان مغيى إلى غاية معلومة لله تعالى، غير معلومة لنا، وإنما نعلمها نحن بورود الحكم المتأخر المضاد للحكم الأول. فيرجع النسخ على هذا إلى التخصيص في الأزمان، وهذا هو قول جمهور الفقهاء وغيرهم.

لكن الحصول والانتهاء في الحقيقة راجعان إلى التعلق.

وقد بنى القاضي في التقريب على هذا الخلاف مسألة جواز نسخ الخبر، قال السبكي في رفع الحاجب: واعلم أن القاضي في التقريب بنى الخلاف في المسألة على أن النسخ رفع أو بيان. فإن قلنا: رفع، لم يجز نسخ الخبر قطعا؛ لأن الخبر إن كان صادقا كان الناسخ الرافع لبعض مدلوله كاذبا، ضرورة أنه صدق، وإلا فهو كاذب؛ وإن قلنا: بيان للمراد اتجه أن يقال: الخطاب حينئذٍ وإن دل على ثبوت الأزمنة كلها ظاهرا، لكنه غير مراد من اللفظ، فلم يفض نسخ الخبر حينئذٍ إلى كذب اهـ

ونظير هذا الخلاف جار عند المتكلمين في أن زوال الأعراض بالذات أو بالضد، فإن من قال ببقائها قال ينعدم الضد المتقدم بطريان الطارئ، ولولاه لبقي، ومن لم يقل ببقائها قال: إنه ينعدم بنفسه ويحدث الضد الطارئ، وليس له تأثير في إعدام الضد الأول. ونظيره في الفقهيات الزائل العائد كالذي لم يزل أو كالذي لم يعد، فالذي يقول بالأول يجعل العود بيانا لاستمرار حكم الأول، والقائل بالثاني يقول ارتفع الحكم الأول

بالزوال، فلا يرجع حكمه بالعود، وقد ظهر بهذا التقرير أن النزاع ليس لفظيا من كل وجه، بل معنوي، لكن يعود القولان إلى مقصد واحد بالاعتبار الذي سبق اهـ من البرماوي. يريد ما تقدم له أنه ينحل الفرق بينهما إلى أنه زال به أو زال عنده، ولكن لما لم يعلم الزوال إلا به استوى القولان.

وأصْلُه للزركشي في تشنيف المسامع، قال: وبهذا يظهر وهم من ظن أن النزاع لفظي اهـ

وقاعدة: «الزائل العائد كالذي لم يزل أو كالذي لم يعد» ذكرها السبكي في كتابه «الأشباه والنظائر»، والزركشي في المنثور في القواعد الفقهية، والسيوطي في أشباهه، وبنوا عليها فروعا فقهية.

قال في الأصل: ونظير هذا الخلاف خلافهم في الحدث، هل ينقض الوضوء، أو ينتهي بنفسه عنده؟ اهـ

ومما يتضح به الفرق بين الرفع وانتهاء الزمن أن من استأجر دارا سنة، فتمت السنة، فيقال: قد انتهى عقد الإجارة، ولا يقال: ارتفع؛ ولو انهدمت الدار في أثناء السنة لقيل: ارتفع العقد، ولا يقال: انتهى قاله الشريف التلمساني في مفتاح الوصول. ثم قال: وعلى هذا الأصل اختلف أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة في نكاح الزوج الثاني هل يهدم ما دون الطلقات الثلاث أو لا؟ فعندنا لا ينهدم ما دون الثلاث بنكاح الثاني، لأن نكاح الزوج الثاني غاية للتحريم اللازم عن الثلاث، لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾، فلا يلزم من كونه غاية لشيء أن يكون غاية لما دونه؛ وعند الحنفية أن نكاح الثاني رافع لحكم الثلاث الذي هو التحريم، وحكمها أقوى من حكم ما دونها، فلما كان رافعا للأقوى كان رفعه لما دونه أولى اهـ

وقولنا: «حكم شرعي» دخل فيه الأمر وغيره، وَدخل فيه أيضا نسخ التلاوة دون الحكم، لأن في نسخها بيانا لانتهاء أحكامها، من تحريم قراءتها، وجواز الصلاة بها، وعدم مس المحدث لها، وكون التلاوة سببا لثواب عظيم، وحفظها موجبا لفضل جسيم. وخرج به بيان انتهاء الحكم

العقلي، وهو البراءة الأصلية، فإن بيان انتهائها بابتداء شرعية العبادات ليس بنسخ، لأنه ليس بيانا لانتهاء حكم شرعي، إذ الحكم الشرعي هو خطاب الله، كما تقدم، والبراءة الأصلية ليست كذلك. وخرج بقوله: «بطريان الحكم اللاحق» الرفع بالموت والجنون والغفلة.

وخرج بقوله: «مع تراخيه عنه» البيان المتصل بالحكم، سواء كان مستقلا، كقوله: «لا تقتلوا أهل الذمة» عقب قوله: «اقتلوا المشركين»؛ أو غير مستقل، كالاستثناء والشرط وغيرهما؛ وأيضا لو لم يكن الناسخ متراخيا لكان الكلام متهافتا، ولا يكون التهافت في كلام الشارع.

(فلم يكن بالعقل أو مجرد الاجماع بل ينمى إلى المستند)

يعني: أن النسخ لا يكون بالعقل، ولهذا عيب قول بعضهم[١]: من سقطت رجلاه نسخ غسلهما، كما أنه لا نسخ بمجرد الإجماع، من غير نظر إلى المستند، لأن الإجماع لا ينعقد في حياته ﷺ، لأن الحجة حينئذٍ في قوله دونهم، ولا نسخ بعد وفاته ﷺ، لأنه شرع، بل ينمى النسخ إلى المستند أي: الدليل الذي استند إليه المجمعون في مخالفة النص، وإن كان لا يلزم من بعدهم معرفته؛ وكما أنه لا ينسخ بمجرد الإجماع فهو كذلك لا ينسخ.

(ومنع نسخ النص بالقياس هو الذي ارتضاه جل الناس)

يعني: أن نسخ النص بالقياس لا يجوز شرعا عند الأكثر، واختاره القاضي والباجي، وهو مذهب الشافعي، حذرا من تقديم القياس على النص الذي هو الأصل؛ وقيل: يجوز مطلقا لاستناده إلى النص الدال على علية العلة مع حكم الأصل، فكان ذلك النص هو الناسخ، كما إذا ورد

---

(١) قال في جمع الجوامع: وقول الإمام: «من سقط رجلاه نسخ غسلهما» مدخول. قال الجلال: أي فيه دخل أي عيب، حيث جعل رفع وجوب الغسل بالعقل لسقوط محله نسخا، فإنه مخالف لاصطلاح القوم، وكأنه توسع فيه اهـ.

نص بإباحة التفاضل في الأرز، وآخر بتحريمه في البر، فالقياس منع التفاضل في الأرز، لوجود الطعم الذي هو علة الربا عند الشافعية، وهذا القول صححه السبكي، خلافا لأكثر أصحابهم؛ وقيل: يجوز إن كان جليا، أولى أو مساويا؛ وقيل: يجوز إذا كان القياس في زمنه ﷺ، والعلة منصوصة لا مستنبطة، لانتفاء النسخ بعده ﷺ.

(ونسخ بعض الذكر مطلقا ورد والنسخ بالنص لنص معتمد)

يعني: أنه قد وقع نسخ بعض الذكر أي القرآن مطلقا، تلاوة وحكما، أو أحدهما فقط.

وقيل: لا يجوز نسخ بعضه شرعا ككله المجمع على منع نسخه، مع جوازه عقلا، وحكم نسخ جميع السنة في المنع شرعا كحكم القرآن.

فمن نسخ التلاوة والحكم معا ما روت عائشة رضي الله عنها: «**كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن**»، فنسخ تلاوة بخمس معلومات[1]، ثم الخمس تلاوة وحكما عند مالك، ونسخت تلاوة فقط عند الشافعي.

قلت: والنسخ المذكور يدل على اعتبار مفهوم العدد كما لا يخفى، ثم وقفت على الاستدلال به مع جواب عنه في التحرير لابن الهمام في الكلام على أقسام المفهوم، فلينظر فيه.

ومن منسوخ التلاوة دون الحكم آية الرجم[2]. وهل يمس المحدث

---

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ في كتاب الرضاع «باب جامع ما جاء في الرضاعة» (رقم: ١٢٨١)، ومسلم في كتاب الرضاع «باب التحريم بخمس رضعات» (رقم: ٣٥٩٧). وتمامه: «ثم نسخن بخمس معلومات فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن».

(٢) حديث نسخ تلاوة آية الرجم في صحيح البخاري في كتاب الحدود «باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت» (رقم: ٦٨٣٠)، ومسلم في كتاب الحدود «باب رجم الثيب في الزنى» (رقم: ٤٤١٨).

منسوخ التلاوة فقط؟ قولان، الأول لابن الحاجب، والثاني للآمدي.

والحكمة في بقاء التلاوة وانتساخ الحكم التنبيه على أن الله خفف علينا والتذكير بنعمته اهـ انظر البناني محشي المحلي.

وقوله: (والنسخ بالنص لنص معتمد) يعني أنه قوي مشهور جوازا ووقوعا على تفصيل يأتي.

أما نسخ القرآن بالقرآن فالصحيح جوازه ووقوعه، كنسخ الاعتداد بالحول بأربعة أشهر وعشر.

وأما نسخ السنة متواترة أو آحادا بالسنة المتواترة، أو نسخ الآحاد بالآحاد فجائزٌ اتفاقا، أو عند الأكثر، كقوله ﷺ: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها**»[1]. وكذا نسخ القرآن بالسنة المتواترة.

وأما نسخ السنة متواترة أو آحادا بالقرآن فجائز كذلك، وواقع على الصحيح، ومنه التوجه إلى بيت المقدس، فإنه منسوخ بقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾. ومنه مباشرة الصائم ليلا، فإنها حرمت بالسنة، ونسخ التحريم بالقرآن.

ووجه منع نسخ المتواتر بالآحاد عند من منعه أن الأول مقطوع به والثاني مظنون، والنسخ إبطال، وشرط المبطل أن يكون مساويا أو أقوى.

(والنسخ بالآحاد للكتاب ... ليس بواقع على الصواب)

يعني: أن نسخ القرآن بخبر الآحاد وإن كان جائزا فليس بواقع على الصواب، أي الصحيح، وهذا مستثنى مما دل عليه البيت قبله؛ وقيل: وقع، كنسخ قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ﴾ الآية بقوله ﷺ: «**لا وصية لوارث**»[2]، وهو آحاد، وكنهيه ﷺ عن أكل ذي ناب

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الجنائز «باب استئذان النبي ﷺ ربه ﷻ في زيارة قبر أمه» رقم (٢٢٦٠).

(٢) تقدم تخريجه.

من السباع[1] لقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ﴾ الآية، وكحديث: «**لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها**»[2] لقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾.

واحتجوا بوجوب العمل بخبر الآحاد قطعا، وإذا فهو قطعي، وبعدم تسليم أن المظنون لا يرفع المقطوع به، لأن براءة الذمة من التكليف مقطوع بها، مع أنه يجب التكليف بالأدلة الظنية، وبأن قطعية المتن لا تستلزم قطعية الدلالة. وبأنا لا نسلم عدم تواتر ذلك ونحوه للمجتهدين الحاكمين بالنسخ، لقربهم من زمنه ﷺ؛ فإن القرب مظنة الكثرة المفيدة للتواتر.

وانظر ما قاله العلامة الحافظ الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله تعالى في كتابه «آداب البحث والمناظرة» في كلامه على التناقض، ردا على جمهور الأصوليين في هذه المسألة، وهذا نص ما قاله: «**تنبيهان مهمان**: الأول: ما ذكرنا هنا من أنه يشترط في التناقض بين النقيضين اتحاد الزمان أمر حق صحيح لا شك فيه، وبه يظهر غلط جماهير علماء الأصول في قولهم: إن المتواترات لا تنسخ بأخبار الآحاد الثابت تأخرها عنها، مع أن خبر الواحد المتأخر عن المتواتر لا يناقضه، لاختلاف زمنهما، وكلاهما حق في وقته».

ثم ذكر أنه لا تناقض بين آية ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ﴾.. إلى آخر الآية وحديث تحريم الحمر الأهلية، استنادا لما قرر من قبل، وقال: إنه أوضح ذلك في كتابه أضواء البيان، في كلامه على الآية. ثم ختم كلامه بقوله: وقد غلط في هذه المسألة جماهير علماء الأصول مع كثرتهم وجلالتهم في العلم والفهم، والعلم عند الله تعالى.

لكن ينظر فيما قرره الشيخ هنا، فإن اتحاد الزمان شرط في تناقض

---

(١) تقدم.

(٢) تقدم.

القضيتين، ولا مراء في ذلك، إلا أنه مشكل من حيث إن الزمان فيما ذكر واحد، لأن النص المتواتر الدال على ثبوت الحكم الأول دال أيضاً على استمراره في مستقبل الأزمنة، بما فيها زمان ورود النص الثاني الثابت بالآحاد؛ وفي هذا الوقت يقع التعارض، فيثبت الثاني ما نفاه الأول، وهذا هو عين التناقض؛ فالثاني رافع لما اقتضاه الأول من استمرار الحكم، مع أنه أضعف منه، وشرط الرافع أن يكون أقوى أو مساويا. هذا تقرير ما ذهب إليه الجمهور.

ودلالة الأول على الاستمرار لا ينازع الشيخ فيها، فهو يقررها في محلها، وقد نص على ذلك الأصوليون، ففي نثر الورود عند كلامه على أول بيت من الباب ما نصه: والقول الثاني أنه بيان لانقضاء زمن الحكم الأول، وعلى هذا يكون النسخ تخصيصا في الزمن، لأن ظاهر النص الأول تأبيد الحكم، والثاني بين اختصاصه بالزمن الذي قبل ورود الناسخ اهـ. فانظر في ذلك.

وفي الأصل في كلامه على النسخ ما نصه: النسخ قال القاضي أبو بكر الباقلاني منا: إنه رفع الحكم الثابت بطريان الحكم اللاحق المضاد له مع تراخيه عنه؛ لأن الله تعالى شرع الحكم السابق دائما على خلقه إلى قيام الساعة، والحكم الثاني الناسخ اقتضى عدم دوام الحكم الأول اهـ. فلينظر ذلك. والعلم عند الله وحده.

(وينسخ الخف بماله ثقل وقد يجيء عاريا من البدل)

يعني: أنه يجوز نسخ الخفيف من الأحكام بما هو أثقل منه، كنسخ التخيير بين الصوم والفدية في رمضان في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ بتعين الصوم في قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾؛ ومنه نسخ حبس الزواني في البيوت في قوله تعالى: ﴿فَإِن شَهِدُواْ فَأَمْسِكُوهُنَّ فِى ٱلْبُيُوتِ﴾ بالجلد والرجم في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى﴾ الآية، وفي آية الرجم. وخالف بعض المعتزلة، وقالوا: لا يجوز،

إذ لا مصلحة في الانتقال من الخفيف إلى الثقيل، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾.

ويرد بأنه إن سلم رعاية المصلحة في مشروعية الأحكام فلا يسلم عدم المصلحة في ذلك، لأن من فوائده كثرة الثواب، وقد تكون له فائدة في علمه تعالى، كما يسقمهم بعد الصحة، ويضعفهم بعد القوة. لكنا لا نسلم رعاية المصلحة إلا تفضلا منه تعالى، لا وجوبا.

ويجوز النسخ بلا بدل أصلا عند الجمهور، خلافا لبعض المعتزلة في الجواز، والشافعي في الوقوع. حجة المعتزلة عدم المصلحة. وأجيب بأنها الراحة من التكليف.

مثاله: نسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة الرسول ﷺ، إذ لا بدل لوجوبه، فيرجع الأمر إلى ما كان قبله مما دل عليه الدليل العام من تحريم الفعل إن كان مضرة أو إباحته إن كان منفعة.

وأجيب بأن البدل الإباحة والاستحباب.

قال في الأصل: ومن حجج المانعين قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾. وأجيب بأن الجواب لا يجب أن يكون ممكنا فضلا أن يكون واقعا، نحو: إن كان الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنان اهـ

وأصل هذا للقرافي، قال: إن من قال بوجوب البدل احتج بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾، فنص تعالى على أنه لا بد من البدل أحسن أو مثل. ثم قال: جوابه أن هذه الصيغة شرط، وليس من شرط الشرط أن يكون ممكنا، فقد يكون متعذرا، كقولك: إن كان الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنان، وهذا الشرط محال، والكلام صحيح عربي، وإذا لم يستلزم الشرط الإمكان لا يدل على الوقوع به مطلقا، فضلا عن الوقوع ببدل اهـ

وقد تعقبه الطاهر بن عاشور، قال: (قوله: جوابه أن هذه صيغة

شرط إلخ) أجاب بالمنع، وسنده مبنيٌّ على قاعدة المناطقة أن القضية الشرطية لا يلزم أن يكون مقدمها واقعا، بل قد يكون محالا، وإنما الواجب هو التلازم بين المقدم والتالي في الصدق والارتفاع. غير أن التقريب في كلامه غير تام، إذ لا شبهة في وجوب التلازم بين المقدم والتالي، فالشرط في الآية لا يقتضي وقوع النسخ والإنساء، ولكن يقتضي أنهما إن وقعا وقع الإتيان لهما ببدل. فتنبه اهـ.

قلت: والاعتراض بمثل ما قال القرافي إنما يتجه لو استدل بالآية على وقوع النسخ، فإنه يتجه أن يقال للمستدل: القضية الشرطية لا تقتضي الإمكان فضلا عن الوقوع، إذ القاعدة المنطقية أن القضية الشرطية لا يلزم أن يكون مقدمها واقعا، بل قد يكون محالا، وإنما الواجب هو التلازم بين المقدم والتالي في الصدق والارتفاع.

ونحوه في الأسنوي ناقلا عن الإمام الرازي، ونصه: فالآية التي نقلها - يعني الآية المتقدمة الذكر - تدل على النسخ. قال الإمام في التفسير: وهذا الاستدلال ضعيف، لأن قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ جملة شرطية، معناها (إن ننسخ نأت). وصدق الملازمة بين شيئين لا يقتضي وقوع أحدهما، ولا صحة وقوعه؛ ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ اهـ

(والنسخ من قبل وقوع الفعل جاء وقوعا في صحيح النقل)

أي: يجوز على الصحيح نسخ الفعل قبل التمكن من الفعل، بأن أمر به فورا، فنسخ قبل الشروع، أو على التراخي ولم يدخل وقته، أو دخل ولم يمض منه زمن يسع الفعل، كنسخ ذبح ولد إبراهيم قبل ذبحه، والحكمة فيه الابتلاء.

دليل الوقوع رفع الصلوات الخمسين، وقوله تعالى: ﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾﴾.

وهذه المسألة منهم من يعبر عنها بنسخ الفعل قبل التمكن منه، وبالنسخ قبل الفعل، أو قبل الوقت.

قوله: (جاء وقوعا) خبر قوله: والنسخ أول البيت. ووقوعا تمييز محول عن الفاعل، أي جاء وقوعه.

(وجاز بالفحوى ونسخه بلا أصل وعكسه جوازه انجلى)

يعني: أن النسخ بالفحوى أي مفهوم الموافقة بقسميه جائزٌ اتفاقا عند الآمدي والرازي، فلو فرضنا أن آية: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ نزلت بعد العمل بحديث: «**لي الواجد يحل عرضه وعقوبته**»[1]، لكان مفهومها ناسخا لحبس الأب في دين الولد، لأن التخصيص بعد العمل نسخ، إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ وهذا كله مبنيٌّ على أن الفحوى من النصوص، أما على أنه من القياس فلا ينسخ النص، كما تقدم، وهو قول حكاه أبو إسحاق الشيرازي.

ويجوز نسخ الفحوى أي مفهوم الموافقة بقسميه ولو بالفحوى دون نسخ أصله الذي هو المنطوق، كنسخ تحريم ضرب الوالدين دون تحريم التأفيف، ويجوز نسخ الأصل دون الفحوى، كنسخ التأفيف دون تحريم الضرب، لأن الفحوى وأصله مدلولان متغايران، فجاز نسخ كل واحد منهما فقط، إذ لا ارتباط بينهما عقلا، بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر، بل الارتباط بينهما بمعنى التبعية في الدلالة والانتقال من المنطوق إلى المفهوم، وهو لا يوجب اللزوم في الحكم. ولو سلم فعند الإطلاق دون التنصيص، كما إذا قيل: اقتل فلانا ولا تستخف به.

ومختار ابن الحاجب جواز نسخ الأصل دون الفحوى، وامتناع نسخ الفحوى دون الأصل.

---

(١) تقدم.

وقيل: إن بين الفحوى وأصلها تلازما، وهو رأي الأكثر. وإلى ذلك أشار الناظم بقوله:

(ورأي الاكثرين الاستلزام وبالمخالفة لا يرام)

يعني: أن ما ذكر من جواز نسخ كل منهما دون الآخر مبنيٌّ على عدم التلازم بينهما، والأكثر على أن الفحوى لازم لأصله وتابع له، ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم، ورفع المتبوع يستلزم رفع التابع، فلا يجوز نسخ واحد منهما دون الآخر؛ وأما نسخهما معا فلا مانع منه.

وأما مفهوم المخالفة فلا يقع به النسخ لضعفه عن مقاومة النص.

(وهي عن الأصل لها تجرد في النسخ وانعكاسه مستبعد)

يعني: أنه يجوز نسخ الحكم المفهوم على طريق المخالفة دون أصله الذي هو حكم المنطوق، مثاله حديث: «**إنما الماء من الماء**»[1]، فإن المنسوخ مفهومه، وهو عدم لزوم الغسل عند عدم الإنزال في الجماع، فنسخ هذا المفهوم بأحاديث وجوب الغسل عند التقاء الختانين[2]، مع بقاء حكم المنطوق، وهو وجوب الغسل من خروج المني.

ومثال نسخهما معا أن ينسخ مثلا وجوب الزكاة في السائمة ونفيه في المعلوفة، عند من يقول به.

قوله: (وانعكاسه مستبعد) يعني: أن نسخ الأصل وهو حكم المنطوق دون المخالفة مستبعد، لأنها تابعة له، فترتفع بارتفاعه، ولا يرتفع هو بارتفاعها.

---

(١) تقدم.

(٢) أخرجه مالك في الموطإ في كتاب الطهارة «باب واجب الغسل إذا التقى الختانان» (رقم: ١٠٢ إلى ١٠٦)، والبخاري في كتاب الغسل «باب إذا التقى الختانان» (رقم: ٢٩١)، ومسلم في كتاب الحيض «باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين» (رقم: ٧٨٥).

واستشكل استبعاده هنا مع تجويزه في الفحوى وأصله؛ فلا بد من التسوية بينهما في الجواز أو الامتناع، أو من إبداء فرق واضح بينهما، فإن العلة المذكورة لمنع نسخ الأصل دونها غير مسلَّمة؛ وقد يقال في دفع الإشكال: إن الفرق هو كون الفحوى أقوى، لأنا إن قلنا إنها منطوق فظاهر، لأنها حينئذٍ مدلول مطابقي، ولا تبعية لها بشيء، وإن قلنا: إنها قياسية فلأنه يكفي في كونها أقوى أنه قيل بأنها منطوق، دون المخالفة، ولأنها مفهومة من العلة لا من مجرد الأصل، فلها من الاستقلال ما ليس للمخالفة. كذا في الآيات البينات.

وقيل بجوازه هنا أيضاً.

(ويجب الرفع لحكم الفرع إن حكم أصله يرى ذا رفع)

يعني: أنه إذا نسخ الأصل المقيس عليه فحكم الفرع المقيس يجب رفعه تبعا لأصله، كما لو قيل قبل تحريم الخمر: «النبيذ مباح قياسا على الخمر»، ثم نسخ حكم الخمر، لزم رفع حلية النبيذ تبعا للخمر، هذا على أن شربهم للخمر في صدر الإسلام كان مباحا إباحة شرعية، لا بمجرد البراءة الأصلية، وخالف بعض الحنفية، فقالوا ببقاء حكم الفرع مع ارتفاع حكم الأصل، ومثلوا لذلك بجواز شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض قياسا على جواز شهادة الكفار على الإيصاء في السفر، في قوله تعالى: ﴿أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾، بجامع الضرورة، لعدم وجود المسلمين، فقالوا بنسخ الأصل بآيات اشتراط العدالة، وبقي الفرع محكما عندهم، مع أن في نسخ الآية خلافا أيضاً.

والخلاف في المسألة مبنيٌّ على الخلاف في حكم الأصل، هل يضاف إلى العلة أو المضاف إلى العلة إنما هو حكم الفرع، كما قال الحنفية؟ فنسخ حكم الأصل ليس نسخا للعلة المضاف إليها حكم الفرع؛ أو نقول: القياس عند الحنفية مظهر لحكم الفرع، لا مثبت له، فحكم الفرع ثابت في نفسه، وإنما القياس أظهره، فلا يلزم من انتفاء حكم الأصل انتفاء حكم الفرع.

(وينسخ الإنشا ولو مؤبدا   والقيد في الفعل أو الحكم بدا)

يعني: أنه يجوز نسخ الإنشاء، ولا خلاف في جوازه ووقوعه في الجملة، لكن اختلف فيه في مسائل:

منها: أن يكون بصيغة الخبر، نحو: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾، ذهب الجمهور إلى جواز نسخه اعتبارا بالمعنى، ومنعه الدقاق اعتبارا بلفظه.

ومنها: أن يقيد بالتأبيد، وإلى هذه أشار الناظم بقوله: «ولو مؤبدا»، يعني: أنه يجوز نسخ الإنشاء ولو قيد بالتأبيد أو بغيره عند الجمهور، سواء كان القيد في الفعل كصوموا أبدا، صوموا حتما، أو في الحكم، نحو الصوم واجب مستمر أبدا، مقصودا به الإنشاء لا الخبر.

وقال بعض المتكلمين وبعض الحنفية كالماتريدي: لا يجوز نسخ الإنشاء المقيد؛ وحجتهم أن النسخ ينافي التأبيد والتحتيم.

وأجيب بأن لا منافاة بين النسخ والتأبيد، وأن المراد افعلوا إلى ورود الناسخ، كما يقال: لازم غريمك أبدا، أي إلى أن يعطي الحق، والقصد المبالغة.

(وفي الأخير منع ابن الحاجب   كمستمر بعد صوم واجب)

يعني أن ابن الحاجب من المالكية وفاقا لقوم من الحنفية منعوا النسخ في الأخير، وهو ما كان التأبيد فيه قيدا للحكم، كأن يقول الشارع: أمرتكم بصوم واجب مستمر أبدا، والظاهر أنه لا يشترط الجمع بين اللفظين، فتأتي مخالفة ابن الحاجب مع أحدهما فقط. وإنما منع هذا لظهور منافاته للنسخ.

وأجيب من جهة الجمهور بعدم الفارق، لأنه إذا كان المراد بقوله: «الصوم واجب مستمر» الإنشاء كان بمعنى صوموا صوما مستمرا، أو

صوموا أبدا، وإنما يظهر الفرق بكون التأبيد قيدا للوجوب أن لو كان المراد به الخبر، وهو محل وفاق.

وتقييد كلام ابن الحاجب المذكور بالإنشاء هو مراده، وإن لم يصرح به، لذكره منع نسخ الخبر بعد ذلك.

(ونسخ الاخبار بإيجاب خبر بناقض يجوز لا نسخ الخبر)

يعني: أنه يجوز نسخ إيجاب الإخبار بشيء بإيجاب الإخبار بناقض ذلك الشيء، أي نقيضه. كأن يوجب الإخبار بقيام زيد، ثم يوجب الإخبار بعدم قيامه قبل وقوع الإخبار، وأما بعده فلا يتأتى النسخ.

ومنعه المعتزلة فيما لا يتغير، كحدوث العالم، لأن الإخبار المذكور كذب، والتكليف بالكذب قبيح، على قاعدتهم في التحسين والتقبيح ووجوب رعاية مصالح العباد، وهو باطل، مع أن الكذب قد تدعو له مصلحة.

وقوله: «بإيجاب خبر بناقض»، المراد بالخبر الإخبار، وهذا مخرج لمجرد نسخه من غير إيجاب الإخبار بالنقيض، كما لو قال: أخبروا عن العالم بأنه حادث، ثم قال: لا تخبروا عنه بشيء، فلا خلاف في جوازه.

قوله: (لا نسخ الخبر) يعني: أنه لا يجوز نسخ مدلول الخبر، بخلاف لفظه، وإنما منعوا نسخ الخبر لأنه يوهم الكذب في حق الشارع، أي يوقعه في الوهم، أي الذهن، حيث يخبر بالشيء ثم يخبر بنقيضه، وذلك محال على الله تعالى؛ واعترض بأن نسخ الأمر أيضاً يوهم البداء، أي الظهور بعد الخفاء، وهو محال على الله تعالى أيضاً، فلو كان مجرد الإيهام مانعا لامتنع النسخ هنا أيضاً.

وناقش بعضهم في التعبير بالإيهام في قولنا: «لأنه يوهم الكذب»، إذ الواقع هنا هو تحقق الكذب، فلا يستقيم التعبير بإيهام الكذب.

والجواب أن المراد بالإيهام فيه ليس ما يقابل التحقق، بل المراد

بالإيهام الإيقاع في الوهم، أي الذهن، كما تقدم، فيصدق بالتحقق المراد هنا.

وبهذا يعلم الفرق بين نسخ الأمر ونسخ الخبر، إذ الذي في الأمر هو الإيهام المقابل للتحقق، والذي في الخبر هو الإيهام المجامع للتحقق.

وقيل: يجوز مطلقا؛ وقيل: يجوز في المستقبل لجواز المحو فيما يقدره الله، والإخبار يتبعه، بخلاف الإخبار عن ماض.

(وكل حكم قابل له وفى   نفي الوقوع الاتفاق قد قفى)

يعني: أن كل حكم من الأحكام الخمسة قابل للنسخ عقلا عند الجمهور، ومراده أن جميع الأحكام الشرعية يجوز عقلا نسخها، ويبقى الأمر في الجميع بعد نسخه على البراءة الأصلية.

وعبارة النظم نحو عبارة السبكي في جمع الجوامع، وهي لا تعطي هذا المراد؛ لأن قوله: «وإن كل حكم شرعي يقبل النسخ» كلية، والحكم فيها على كل فرد، ولا يلزم من جواز نسخ كل فرد بالاستقلال جواز نسخ الجملة. بمثل هذا اعترض في الآيات البينات على عبارة السبكي.

ومنع الغزالي نسخ جميع التكاليف، إذ يتوقف نسخها على ناسخ من الله تعالى، ومعرفة دليل نسخها من التكاليف الشرعية.

وأجيب بأنه بمعرفة الدليل الناسخ للكل ينتهي التكليف، فيصدق أنه لم يبق تكليف.

ومنعت المعتزلة نسخ ما كان حسنا أو قبيحا لذاته، فلا يجوز نسخ وجوب معرفة الله تعالى ولا تحريم الكذب، بناء على أصلهم في التحسين والتقبيح.

وأما وقوع نسخ جميع التكاليف الشرعية فالإجماع على أنه غير واقع.

(هل يستقل الحكم بالورود   أو ببلوغه إلى الموجود)

يعني أنهم اختلفوا هل يستقل الحكم أي يستقر في ذمة المكلفين بنفس وروده على النبي ﷺ وقبل بلوغه الأمة؟، قيل: يستقل بمعنى يثبت في الذمة، لا بمعنى طلب الامتثال، كما في النائم في وقت الصلاة، فإنها مستقرة في ذمته غير مخاطب بها؛ وقيل: لا يثبت الحكم في حق المكلفين حتى يبلغهم منه ﷺ، وعليه الأكثر، ومما ينبني على هذا سقوط خمس وأربعين صلاة ليلة الإسراء، هل يسمى نسخا أم لا؟.

وقد توقف في الترجيح ابن دقيق العيد حيث قال: لا شك أنه لا يثبت في حقه التأثيم، وهل يثبت في حكمه القضاء، وهو من الأحكام الوضعية؟ فيه تردد؛ لأنه ممكن، بخلاف الأول؛ لأنه يلزم منه تكليف ما لا يطاق اهـ.

وقد فرض عياض المسألة فيما هو أعم من النسخ، وإلى ذلك أشار الناظم بقوله:

(فالعزل بالموت أو العزل عرض كذا قضاء جاهل للمفترض)

يعني: أنه مما ينبني على الخلاف المذكور عزل الوكيل أو الخطيب هل يكون بنفس موت الموكل أو المولي، إذا حصل موت، وبمجرد العزل إذا عزل أحدهما، ولو لم يبلغه عزله ولا موت موكله، بناء على أن الحكم يثبت بنفس الورود قبل البلاغ؛ أو لا يثبت العزل بمجرد ما ذكر، بل حتى يبلغهما العزل أو الموت، في ذلك خلاف، تظهر فائدته في إمضاء التصرفات، فعلى الأول يمضي تصرفه ما لم يعلم بموت أو عزل؛ وعلى الثاني لا يمضي ما بعد الموت والعزل. قال خليل: «وانعزل بموت موكله إن علم، وإلا فتأويلان»، وقال أيضاً: «وفي عزله بعزله ولم يعلم خلاف».

قوله: (كذا قضاء جاهل للمفترض) معناه أن مما ينبني على الخلاف أيضاً هل يقضي الجاهل بالشرائع ما فاته قبل العلم، كمن نشأ على شاهق جبل أو في دار كفر، وهو مسلم، إذا وجد من يعلمه، هل يقضي ما فاته من الفرائض على الأول، أو لا على الثاني؟

وأما القادر على تعلم الفرائض فالقضاء واجب عليه، وإن لم يعلم بالوجوب لأنه مفرط.

(وليس نسخا كل ما أفادا فيما رسا بالنص الازديادا)

يعني: أنه اختلف إذا زيد في المشروع جزء أو شرط له متأخر عن المزيد عليه بزمان يصح القول بالنسخ فيه، هل المزيد نسخ للمزيد عليه أم لا؟ ففي ذلك أقوال، حصلها في التلويح. وحاصل ما ذكره أن الزيادة إن كانت عبادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في أنها لا تكون نسخا، وقيل: نسخ. قال في التقرير والتحبير: وعزي إلى بعض مشايخنا العراقيين؛ والنزاع في الزيادة غير المستقلة؛ ومثلوا لها بزيادة جزء أو شرط أو زيادة ما يرفع مفهوم المخالفة، واختلفوا فيها على ستة مذاهب:

الأول: أنها نسخ، وإليه ذهب العلماء الحنفية، لأنها رافعة لحكم شرعي، قال السبكي: واختاره بعض أصحابنا، وادعى أنه مذهب الشافعي. واحتجوا بأن السلام كان واجبا بعد الركعتين، فبطل ذلك وصار في موضع آخر، وهو بعد الأربع، فقد بطل حكم شرعي. وأجيب بأن السلام يجب فيه أن يكون آخر الصلاة، ثنائية كانت أو رباعية، وكونه في آخر الصلاة لم يبطل، بل هو باقٍ على حاله.

الثاني: أنها ليست بنسخ، وإليه ذهب الشافعية، وهو قول مالك وأكثر أصحابه، والحنابلة، لعدم المنافاة، وما لا ينافي لا يسمى ناسخا، لأن شرط النسخ التنافي، بحيث لا يمكن الجمع، سواء كانت الزيادة جزءا أو شرطا؛ فالأول كزيادة التغريب في حد الزنا، وزيادة ركعتين في الرباعية، بناء على أنها فرضت ثنائية؛ والثاني كزيادة الإيمان في صفات رقبة الظهار المفهوم من قوله ﷺ: «**أعتقها فإنها مؤمنة**»[1]، زيادة على إطلاقها في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾.

---

(١) أخرجه بهذا اللفظ مسلم في كتاب المساجد «باب تحريم الكلام في الصلاة» (رقم: ١١٩٩).

الثالث: إن كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ، وإلا فلا، كفي المعلوفة زكاة، بعد قولنا: في السائمة زكاة. ونسبة هذا القول إلى الأحناف غلط كما في التحرير، إذ ينفون مفهوم المخالفة، بل يكون إيجاب الزكاة في المعلوفة عندهم من باب زيادة عبادة مستقلة على ما قد شرع، وهو ليس بنسخ.

الرابع: إن غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا ووجب استئنافه، كزيادة ركعة في الفجر فنسخ، وإلا فلا كزيادة التغريب على الجلد وعشرين على الثمانين، لأن وجود المزيد عليه بدون وجودها ليس كالعدم، ولا يجب استئناف المزيد عليه، وإنما يجب ضمها إلى المزيد عليه؛ وإلى هذا ذهب القاضي عبد الجبار من المعتزلة.

الخامس: إن اتصلت الزيادة بالمزيد عليه اتصال اتحاد، يرفع التعدد والانفصال، كما لو زيد في الصبح ركعتان فنسخ، إذ كان حكم الركعتين الأوليين الإجزاء والصحة بدون الأخريين، وإلا فلا، هذا قول الغزالي. والمراد بقوله: «اتصال اتحاد» أن تكون الزيادة والمزيد عليه جزأين لعبادة، واحترز به عن كون الزيادة شرطا، كاشتراط الطهارة في الطواف. قال: لأنه من قبيل التخصيص والنقصان، لا من قبيل النسخ، لأنه ثبت بالنص إجزاء الطواف بالطهارة وبغيرها، وأخرج قوله: «الطواف بالبيت صلاة» أحد القسمين.

السادس: أن الزيادة إن رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ، وإلا فلا. وهذا قول القاضي وأبي الحسين البصري، واستحسنه الإمام الرازي، واختاره إمام الحرمين والآمدي وابن الحاجب، بناء على أن الزيادة قد ترفع، وقد لا ترفع. ونقل السعد عن صاحب التنقيح أن هذا كلامٌ خالٍ عن التحصيل، وأوضحه السبكي، فقال: لا حاصل لهذا التفصيل، وليس هو بواقع في محل النزاع، فإنه لا ريب في أن ما رفع حكما شرعيا كان نسخا، لأنه حقيقته، وما لا فليس بنسخ، وإنما حاصل النزاع بينهم في أن الزيادة هل ترفع حكما شرعيا، فيكون نسخا، أو لا



فلا، فلو وقع الاتفاق على أنها ترفع حكما شرعيا لوقع على أنها نسخ، أو على أنها لا ترفع لوقع على أنها ليست بنسخ، فالنزاع في الحقيقة في أنها هل هي رفع أو لا؟ ولذا أكثر الأئمة في المسألة من الأمثلة ليعتبرها الناظر ويردها إلى مقارها، ويقضي عليها بالنسخ إن كانت رفعا، وبعدمه إن لم تكن اهـ من التلويح مع زيادة بيان من التقرير والتحبير وغيره.

ثم قال السعد: ثم لا يخفى أن الدليل الذي يثبت الزيادة يجب أن يكون ما يصلح ناسخا اهـ.

قال المحلي: ومثار الخلاف ما يقال: هل رفعت الزيادة حكما شرعيا؟ فعندنا لا، فليست بنسخ، وعندهم نعم نظرا إلى أن الأمر بما دونها اقتضى تركها، فهي رافعة لذلك المقتضى؛ قلنا: لا نسلم اقتضاء تركها، والمقتضي للترك غيره، أي كالبراءة الأصلية؛ إذ الأصل البراءة من القدر الزائد.

وبنوا على ذلك أنه لا يعمل بأخبار الآحاد في زيادتها على القرآن، كزيادة التغريب على الجلد الثابتة بحديث الصحيحين: «**البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام**»[1]، بناء على أن المتواتر لا ينسخ بالآحاد؛ وإلى المأخذ المذكور عود الأقوال المفصلة والفروع المبينة، أي: التي بينها العلماء حاكمين أن الزيادة فيها نسخ، أو لا اهـ بخ مع زيادة للبيان من حاشية العطار.

قال في نشر الورود: وقول المصنف: «وليس نسخا كل ما أفادا» يفهم منه أن بعض الزيادات نسخ، وهو يقصد ذلك اهـ.

قلت: أما كونه يفهم منه ذلك فلأن «ليس كل» مدلوله المطابقي رفع الإيجاب الكلي، ويلزمه السلب الجزئي، وهو سلب المحمول عن بعض

---

(١) أخرجه مسلم بلفظ: «**البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة**» في كتاب الحدود «باب حد الزنى» (رقم: ٤٤١٤)، وهو بالمعنى في صحيح البخاري في كتاب الشهادات «باب شهادة القاذف والسارق والزاني» (رقم: ٢٦٤٩).

أفراد الموضوع، ولذا كان من أسوار الجزئية السالبة. وأما كونه قصد ذلك فليس كلامه في الأصل صريحا في ذلك؛ إذ قد حكى القول المفصل كما حكى غيره، والذي عزا للجمهور هو إطلاق أنها ليست نسخا، وقد صرح في أول كلامه على المسألة أنه هو مذهب مالك وأكثر أصحابه. والله أعلم.

(والنقص للجزء أو الشرط انتقي   نسخه للساقط لا للذ بقي)

قوله: «نسخه» باختلاس الهاء للوزن. يعني: أن نقص جزء من العبادة، كركعة من صلاة الظهر مثلا، وكعشر رضعات إلخ؛ أو الشرط كاستقبال القبلة للصلاة نسخ اتفاقا لحكم ذلك الجزء أو الشرط، وليس نسخا للباقي على المختار، وهذا مذهب المالكية والجمهور؛ وقيل: إنه نسخ لما منه الجزء أو له الشرط أيضاً، ثم من المخالفين كالصفي الهندي من جعل الخلاف في الشرط المتصل، كالمثال المذكور، لا المنفصل كالطهارة، فإنه ليس نسخا إجماعا، ومنهم من يفيد كلامه إثبات الخلاف في الكل؛ وقال عبد الجبار: يكون ذلك النقص نسخا للمشروع أيضاً إن كان الناقص جزءا من المشروع، ولا يكون نسخا إن كان شرطا له.

ودليل الجمهور أنه لو كان نقص ركعتين من الظهر مثلا أو بعض شرطها الذي هو الطهارة مثلا نسخا لوجوب الركعات الباقية لافتقرت الركعات الباقية بعد النقص في وجوبها إلى دليل آخر للوجوب، والتالي باطلٌ للإجماع على أن الباقي لا يفتقر إلى دليلٍ ثانٍ؛ وبيان الملازمة أن وجوب الشرع الذي كان ثابتا قبل نقصان الجزء أو الشرط قد ارتفع بالنقصان، لأن الفرض أن النقصان نسخٌ للوجوب، فوجوب المشروع بعد النقصان لا بد له من دليل آخر. قالوا: الصلاة بغير شرْطها وبدون جزئها حرام، وقد ارتفعت الحرمة بورود النص بنقص الجزء أو الشرط. وأجيب بأن وجوب الباقي بعد النقص هو عين وجوبه الأول، ولم يتجدد وجوب، وإنما تجدد إبطال وجوب ما نقص اهـ ملخصا من التقرير والتحبير.

ما يعرف به النسخ:

ثم شرع الناظم في الكلام على ما يعرف به النسخ وما لا يعرف به، فقال:

(الاجماع والنص على النسخ ولو تـضـمـنـا كـلا مـعـرفـا رأوا)

الناسخ للشيء يتعين بتأخره عنه، مع عدم إمكان الجمع بينهما. والعلم بالتأخر يحصل بالإجماع، بأن يجمعوا على أن هذا متأخر، لما قام عندهم على تأخره؛ أو يجمعوا على أن هذا ناسخ لذلك ومثله ابن السمعاني بنسخ وجوب الزكاة لغيرها من الحقوق المالية. أو على أن هذا منسوخٌ كالإجماع على نسخ سورة الخنع والخلع.

ويحصل العلم بالتأخر أيضاً بالنص من الشارع على النسخ صريحا، كما لو قال ﷺ: هذا ناسخ لذاك، بل ولو كانت دلالته على النسخ بالتضمن أو الالتزام، كقوله ﷺ: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، فإنها تذكر الآخرة**»[1]، وقوله ﷺ: «**كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي**» الحديث[2]؛ وكأن يقول: هذا بعد هذا، أو يذكر الشيء على خلاف ما ذكره أولا، بحيث لا يمكن الجمع في الصورتين.

(كـذاك يـعـرف لـدى الـمـحـرر بـالـمـنـع لـلـجـمـع مع الـتـأخـر)
(كـقـول راو: سـابـق.......... ....)

المحرر بكسر الراء معناه المحقق. يعني: أن النسخ يعرف عندهم بامتناع الجمع بين الدليلين، مع العلم بالمتأخر منهما، فالمتأخر ناسخ، كقول راوٍ: هذا سابق على ذلك، وما في معناه، كما لو رتب بثم، كما في مسلم عن علي كرم الله وجهه: «**قام رسول الله ﷺ في الجنازة ثم قعد**»[3]؛ وقول جابر: «**كان آخر الأمرين من فعله ﷺ ترك الوضوء مما**

---

(١) تقدم.

(٢) تقدم.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الجنائز «باب نسخ القيام للجنازة» (رقم: ٢٢٢٧).

مست النار»[١].

ومنه حديث الصحيحين عن جرير بن عبد الله البجلي: رأيت رسول الله ﷺ بال، ثم توضأ ومسح على خفيه[٢]. قال إبراهيم النخعي[٣]: كان يعجبهم هذا الحديث؛ لأن إسلام جرير كان بعد نزول سورة المائدة. فوجه إعجابهم أن آية الوضوء في المائدة لا تكون ناسخة لحديثه؛ لتأخر حديثه. وفي رواية أبي داود عن عمرو بن جرير البجلي أن جريرا لما مسح على خفيه قال: ما يمنعني أن أمسح، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح؟ قالوا: إنما ذلك قبل نزول المائدة. قال: ما أسلمت إلا بعد نزول المائدة[٤].

ولا يختص شرط منع الجمع بهذا وما يذكره بعده، بل قد تقدم أنه مشترط أيضاً فيما تقدم من النص على النسخ والإجماع عليه. قال السبكي: «يتعين الناسخ بتأخره، وطريق العلم بتأخره الإجماع أو قوله ﷺ: هذا ناسخ، أو بعد ذلك. إلى أن قال: أو قول الراوي: هذا سابق».

وقد حمل صاحب نثر الورود قول الناظم: «الإجماع» في البيت على الإجماع على النسخ، بدليل قوله: «والنص على النسخ». فيكون المراد بيان الأدلة التي يعرف بها النسخ من ورود النص أو الإجماع بأن هذا الحكم منسوخ، وناسخه كذا، وما في معناه نحو: كنت نهيتكم عن كذا. وهذا ما

---

(١) أخرجه النسائي في كتاب الطهارة «باب ترك الوضوء مما غيرت النار» (رقم: ١٨٦)، وهو في سنن أبي داود (رقم: ١٩٢) لكن بلفظ: «**مما غيرت النار**»، وأخرج معناه أيضاً الترمذي «باب ما جاء في ترك الوضوء مما غيرت النار» (رقم: ٨٠).

(٢) الحديث أخرجه البخاري في كتاب االصلاة «باب الصلاة في الخفاف» (رقم: ٣٨٧)، ومسلم في كتاب الطهارة «باب المسح على الخفين» (رقم: ٦٢٢).

(٣) هو إبراهيم بن يزيد بن الأسود النخعي، عن الأعمش قال: كان صيرفي الحديث، فكنت إذا سمعت الحديث من بعض أصحابنا عرضته عليه، أدرك جماعة من الصحابة منهم: أبو سعيد الخدري، وعائشة، وعامة ما يروي عن التابعين: كعلقمة ومسروق والأسود، وتوفي سنة خمس وتسعين. صفة الصفوة (٢/٤٩).

(٤) الحديث أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة «باب المسح على الخفين» (رقم: ١٥٤).

أشار إليه الناظم في البيت الأول؛ ومنها أي أدلة النسخ أيضاً التأخر مع تعذر الجمع. وقد قال حلولو: إنه كان أولى بالسبكي أن يرتب الأدلة هكذا. ولعل الناظم اعتمد هذا الطريق في أصل النظم، ثم قرر بما للسبكي في الشرح. والله أعلم.

(............ والمحكي بما يضاهي المدني والمكي)

يعني: أن مما يعرف به المتأخر ذكرهم الشيء بنحو هذا مدني، وهذا مكي؛ والمدني هو كل ما نزل بعد الهجرة، ولو في أثناء سفرها، كآية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ الآية، نزلت في الجحفة، فهي مدنية على الصحيح؛ ونحو: هذا قبل الهجرة وهذا بعدها؛ أو هذا عام ست، وهذا عام سبع؛ أو هذا في غزوة كذا، وهذا في غزوة كذا، مما لم يختلف في ترتيبه من الغزوات؛ أما ما اختلف في ترتيبه فلا.

(وقوله الناسخ............ ....)

يعني: أن مما يعلم به التأخر ويثبت به النسخ قول الراوي فيما علم نسخه وجهل ناسخه: هذا هو الناسخ أو ناسخ لذلك. قال في مفتاح الوصول: كما روي أن سلمة بن الأكوع قال: إن الناس كانوا في ابتداء الإسلام مخيرين بين الصوم والفطر، ثم نسخ ذلك بقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، والتخيير ورد في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾اهـ

وأما قول الراوي ذلك فيما لم يعلم نسخه فلا يثبت به النسخ، خلافا لمن أثبته به مطلقا، ولمن قال: يثبت إذا قال هذا منسوخ، بخلاف هذا ناسخ لهذا.

وردهما الجمهور بأن قوله ذلك قد يكون عن اجتهاد لا يوافق عليه، ولا فرق في الراوي بين الصحابي وغيره.

وفرق بين قول الراوي: هذا سابق على ذلك، وقوله: هذا ناسخ،

فيما لم يعلم نسخه، بأن العادة أن دعوى السبق لا تكون إلا عن طريقٍ صحيح، بخلاف دعوى النسخ يكثر وقوعها عن اجتهادٍ واعتمادٍ على قرائن قد تخطئ، فقبل الأول ولم يقبل الثاني اهـ قاله في الآيات البينات.

لكن قال العراقي في شرح ألفيته الحديثية: أطلق ابن الصلاح أن مما يعرف النسخ به قول الصحابي، وهو واضح. وخصص أهل الأصول ثبوت النسخ بقوله فيما إذا أخبر بأن هذا متأخر؛ فإن قال: هذا ناسخ، لم يثبت به النسخ. قالوا: لجواز أن يقوله عن اجتهاده، بناء على أن قوله ليس بحجة.

وما قاله أهل الحديث أوضح وأشهر، والنسخ لا يصار إليه بالاجتهاد والرأي، وإنما يصار إليه عند معرفة التأريخ. والصحابة أورع من أن يحكم أحد منهم على حكم شرعيٍّ بنسخ من غير أن يعرف تأخر الناسخ عنه. وفي كلام الشافعي موافقةٌ لأهل الحديث اهـ

(. . . . . والتأثير دع بوفق واحد للاصل تتبع)

يعني: أنه لا أثر في معرفة المتأخر لموافقة أحد النصين للأصل، أي البراءة الأصلية، أي: أن موافقة واحد من النصين للأصل لا تدل على أنه متأخر عن المعارض، حتى يثبت بها النسخ، خلافا لبعضهم، نظرا إلى أن الأصل مخالفة الشرع لها، فيكون المخالف هو السابق، لكن هذا غير لازم.

(وكون راويه الصحابي يقتفي ومثله تأخر في المصحف)

يعني: أنه لا أثر كذلك لتأخر إسلام أحد الراويين في تأخر مرويه عما رواه متقدم الإسلام عليه، كأبي هريرة أسلم عام خيبر، مع أحد السابقين كصهيب وبلال، فلا يدل تقدم إسلامه على تقدم روايته، لجواز أن تكون رواية المتقدم إسلاما بعد رواية المتأخر، خلافا لمن زعم أن تقدم الإسلام مظنة تقدم الرواية، كحديث أبي هريرة في الوضوء من مس

الذكر[١]، مع حديث طلق[٢]، وطلق[٣] أسبق إسلاما. وهذا ما لم تنقطع صحبة الأول قبل صحبة الثاني.

قوله: (ومثله تأخر في المصحف) أي لإحدى الآيتين عن الأخرى، فلا يثبت بها التأخير، لجواز أن تكون المتأخرة في المصحف متقدمة في النزول، فسورة «اقرأ» أول ما نزل، ومن آخرها في المصحف، ولهذا جاز أن تنسخ الأولى في المصحف الأخيرة منه، لتأخرها في النزول، كآية: ﴿إِنَّآ أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَٰجَكَ﴾ ناسخة لآية: ﴿لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ﴾ على الأصح، مع أنها قبلها؛ وخالف بعضهم، وقال: إنه يدل على التأخر، نظرا إلى أن الأصل موافقة الوضع للنزول.

❑ ❑ ❑ ❑ ❑ ❑

(١) حديث سلمة المذكور أخرجه البخاري في كتاب الصيام، «باب وعلى الذين يطيقونه فدية» قبيل الحديث رقم (١٩٤٩)، ومسلم أيضاً «باب بيان نسخ قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ﴾ بقوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ﴾، رقم (٢٦٨٥).
حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «**من أفضى بيده إلى ذكره ليس دونه ستر فقد وجب عليه الوضوء**». أخرجه أحمد في مسنده (رقم: ٨٣٨٥).

(٢) حديث طلق: أنه قال للنبي ﷺ: «يا رسول الله ما ترى في مس الرجل ذكره بعد ما يتوضأ؟» فقال: «**وهل هو إلا بضعة منك**» أو نحو ذلك. أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة «باب الرخصة في ذلك» (رقم: ١٨٢)، والترمذي «باب ما جاء في ترك الوضوء من مس الذكر» (رقم: ٨٥)، والنسائي «باب ترك الوضوء من ذلك» (رقم: ١٦٦).

(٣) هو طلق بن علي الحنفي السحيمي، يكنى أبا علي. مشهور، وله صحبة ووفادة ورواية. الإصابة (٤٣٧/٣).



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة